



SOLUSI HUKUM ISLAM (*MAKHARIJ FIQHIYYAH*) SEBAGAI PENDORONG ARUS BARU EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA

(Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan
Perundang-undangan RI)

—❦— Prof. Dr. (H.C.) K.H. Ma'ruf Amin —❦—



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

TAHUN 2017



**SOLUSI HUKUM ISLAM (*MAKHARIJ
FIQHIYYAH*) SEBAGAI PENDORONG ARUS
BARU EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA
(*Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan
Perundang-undangan RI*)**

Prof. Dr. (H.C.) K.H. Ma'ruf Amin

Solusi Hukum Islam (*Makharij Fiqhiyyah*) sebagai Pendorong Arus
Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (*Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam
Peraturan Perundang-undangan RI*)

@2017

Penulis: Prof. Dr. (H.C.) K.H. Ma'ruf Amin

All right reserve

Hak cipta dilindungi Undang-undang



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
Jalan Gajayana 50 Malang

Daftar Isi

Daftar Isi	iii
A. PENDAHULUAN: KEDUDUKAN FATWA DALAM HUKUM ISLAM	1
B. FATWA DSN-MUI SEBAGAI HASIL IJTihad	10
C. MAKHARIJ FIQHIYAH SEBAGAI TEROBOSAN FATWA	19
D. POSITIFISASI FATWA.....	53
Daftar Pustaka	81
RIWAYAT HIDUP	87

SOLUSI HUKUM ISLAM (MAKHARIJ FIQHIYYAH) SEBAGAI PENDORONG ARUS BARU EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA

(Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI)



A. PENDAHULUAN: KEDUDUKAN FATWA DALAM HUKUM ISLAM

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-fatwa*. Menurut Ibnu Manzhur kata fatwa ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fata*, *yafiu*, *fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi, yang menyatakan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata* artinya pemuda yang kuat. Sehingga seorang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai *mufti*, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan (*al-bayan*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.

Sedangkan menurut al-Jurjani Fatwa berasal dari *al-fatwa* atau *al-futya*, artinya jawaban terhadap suatu permasalahan (*musykil*) dalam bidang hukum. Sehingga fatwa dalam pengertian ini juga diartikan sebagai memberikan penjelasan (*al-ibanah*). Dikatakan *aftahu fi al-amr* mempunyai arti memberikan penjelasan kepadanya atau memberikan jawaban atas persoalan yang diajukannya.

Sedangkan secara terminologis, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyari: (w. 538 H) fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut as-Syatibi,

fatwa dalam arti *al-iftaa* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti. Menurut Yusuf al-Qaradawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafti*) baik secara perorangan atau kolektif. Sedangkan menurut Abu Zahrah fatwa dapat didefinisikan sebagai *tabyin al-hukm as-syar'iyy li man sa'ala 'anhu*¹ (menjelaskan hukum syar'i kepada orang yang menanyakannya). Dengan begitu, fatwa merupakan jawaban keagamaan terhadap problem dan permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam.

Di era awal perkembangan Islam, fatwa tidak dibutuhkan karena saat itu sumber hukum Islam (*syari'*) yaitu Rasulullah Saw masih hidup. Apapun permasalahan yang muncul saat itu dapat langsung ditanyakan kepada Beliau. Jawaban beliau atas pertanyaan tersebut menjadi sumber hukum dalam pembentukan hukum Islam di kemudian hari. Namun seiring dengan berjalannya waktu dan semakin luasnya wilayah permasalahan kehidupan manusia, maka fatwa merupakan jalan keluar yang dapat memberikan jawaban keagamaan terhadap permasalahan yang muncul tersebut.

Meskipun fatwa sebagaimana pengertian yang dikenal saat ini belum dibutuhkan ketika zaman Rasulullah Saw, namun permintaan fatwa (*istiiftaa*) sudah ada dan umum berlaku saat itu. Para sahabat bertanya tentang berbagai masalah kepada Rasulullah Saw. Jawaban beliau atas pertanyaan para sahabat tersebut ada yang termaktub dalam al-Quran dan ada pula, ini yang umum, dijelaskan dalam as-Sunnah.

Karena itu terdapat banyak ayat yang merupakan jawaban atas pertanyaan sahabat ketika itu dengan menggunakan kalimat "*yastaftunaka*" yang artinya "*dan mereka meminta fatwa kepadamu*". Contoh ayat-ayat al-Quran yang secara eksplisit mempergunakan terminologi fatwa dapat ditemukan misalnya dalam ayat berikut:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ

1 Penjelasan mengenai fatwa antara lain dapat dilihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. t.th), 400-406.

فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ
وَالْمُسْتَضْعِفِيْنَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ
فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِهِ عَلِيْمًا.

“Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al-Qur’an (juga menfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memeberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu inginmengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya (QS. An-Nisa [4]: 127).

يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلَالَةِ اِنْ اِمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ
اُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَاِنْ كَانَتَا اِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا
الثُّلَاثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَاِنْ كَانُوْا اِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنثَيَيْنِ اللّٰهُ
لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ.

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah) Katakanlah: “Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seseorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri

dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak saudara bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. An-Nisa [4]: 176)

Begitu pula jika ditelaah dalam *asbab al-wurud* (sebab-sebab terjadinya) hadis akan diketahui kalau hadis-hadis tersebut merupakan jawaban Rasulullah Saw. Atas pertanyaan umat Islam saat itu, dan terdapat sejumlah hadis yang dalam redaksinya (*matan*) secara jelas (*sharih*) memakai istilah fatwa, antara lain hadis-hadis berikut :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ سَعْدَ بْنِ عُبادَةَ اسْتَفْتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا نَذْرٌ وَلَمْ تَقْضِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْضِهِ عَنْهَا

dari Abdullah bin Abbas, sesungguhnya Saad bin Ubadah meminta fatwa kepada rasulullah SAW, ia berkata : “Ibu saya telah meninggal dan dia mempunyai nazar yang belum dilaksanakan”. Rasul menjawab: “laksanakan kamu atas nazar ibu kamu”. (HR. Malik)

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ اسْتَفْتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ هَلْ يَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ قَالَ نَعَمْ لِيَتَوَضَّأُ ثُمَّ لِيَنِمَّ حَتَّى يَغْتَسِلَ إِذَا شَاءَ

dari Ibnu Umar, sesungguhnya Umar RA meminta fatwa kepada rasulullah SAW, ia bertanya: “apakah seseorang boleh tidur dalam keadaan junub?”. Rasulullah menjawab: “boleh. Tapi sebaiknya berwudhu (terlebih dahulu), kemudian tidur, lalu baru mandi, jika ia menginginkan seperti itu”. (HR. Muslim)

Tetapi yang perlu dicatat, walaupun ayat tersebut merupakan jawaban atas permasalahan yang dihadapi oleh para sahabat di zaman nabi, akan tetapi kandungan hukum ayat tersebut berlaku umum bagi umat Islam, karena dalam hal ini yang diperhitungkan adalah bunyi teks tersebut bukan semata-mata kekhususan permasalahan yang menjadikan ayat tersebut diturunkan atau hadis tersebut keluar, sesuai dengan kaidah *al-ibratu bi 'umum al-lafdhi la bikhusus as-sabab*.

Di era saat ini di mana ditemukan banyak sekali permasalahan baru yang tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit di dalam al-Quran dan as-Sunnah, juga belum di temukan jawabannya di dalam kitab-kitab fikih, maka fatwa menjadi hal penting dalam kehidupan keagamaan umat Islam.

Fatwa merupakan hasil dari serangkaian upaya sungguh-sungguh menggali sumber hukum Islam (yang dikenal dengan ijtihad) untuk menjawab suatu masalah yang muncul. Fatwa merupakan salah satu pranata ajaran Islam yang menjadikannya tetap relevan dalam menjawab tantangan zaman. Ajaran Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad saw. bersifat universal, tidak terbatas oleh waktu dan tempat tertentu. Ajaran Islam juga berlaku untuk seluruh manusia, di mana pun mereka berada.² Keuniversalan ajaran Islam membawa konsekwensi komprehensifnya kandungan ajarannya dalam menjawab setiap permasalahan yang muncul dari waktu ke waktu. Sehingga setiap perbuatan dan aktifitas umat manusia, baik yang sudah, sedang, maupun yang akan terjadi tidak luput dari kandungan ajaran Islam.³

Universalitas ajaran Islam bisa dipahami karena Islam dibawa oleh nabi dan rasul terakhir. Nabi Muhammad saw. yang hidup pada pertengahan abad ke 6 miladiyah, diutus untuk menyampaikan agama Islam, dengan membawa kitab suci al-Quran sebagai sumber pokok ajaran agama Islam. Respon nabi Muhammad saw. terhadap suatu masalah, baik melalui perkataan, perbuatan, ataupun pengakuannya menjadi sumber pokok ajaran Islam yang kedua, yang disebut as-Sunnah.

2 Perhatikan, antara lain, QS. as-Saba' [34]: 28 dan al-Anbiya' [21]: 107.

3 Perhatikan, antara lain, QS. an-Nahl [16]: 89 yang menegaskan bahwa al-Qur'an telah memuat dan menjelaskan segala hal, termasuk di dalamnya masalah hukum.

Al-Quran dan as-Sunnah merupakan dua sumber pokok ajaran Islam yang secara kuantitatif tidak akan bertambah setelah wafatnya nabi Muhammad saw. Al-Quran dan as-Sunnah menjadi sumber pokok ajaran Islam dalam menjawab setiap permasalahan yang muncul, baik ketika nabi masih hidup ataupun setelah wafat sampai dengan akhir masa. Al-Quran dan as-Sunnah yang merupakan sumber utama ajaran Islam yang dibawa oleh nabi harus bisa menjawab setiap permasalahan yang timbul bukan hanya di masanya akan tetapi juga permasalahan yang muncul setelah masa itu sampai dengan akhir zaman. Oleh karenanya, dua sumber pokok ajaran Islam tersebut harus bisa menjawab setiap permasalahan yang muncul dari zaman ke zaman. Persoalannya, sebagaimana disebut di atas, teks yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah (*al-nushus al-syar'iyah*) tidak akan mungkin bertambah setelah wafatnya nabi Muhammad saw. Artinya *nash-nash* normatif keagamaan yang terdapat dalam dua sumber utama ajaran Islam tersebut tetap tidak mengalami penambahan dan pengurangan dalam kuantitasnya. Ajaran Islam telah sempurna diturunkan Allah SWT ketika nabi wafat.

Di sisi lain problem dan permasalahan kehidupan manusia semakin hari kian bertambah kompleks dan beragam. Permasalahan-permasalahan yang awalnya dapat dijawab secara eksplisit oleh kedua sumber pokok ajaran Islam tersebut, seiring dengan berjalannya waktu dan semakin kompleksnya permasalahan kehidupan manusia, mulai bermunculan permasalahan-permasalahan baru yang belum ditemukan jawabannya di dalam kedua sumber hukum Islam tersebut. Di sinilah fatwa para ulama sangat dibutuhkan dan mempunyai peran penting dalam hukum Islam. Fatwa yang harus dikeluarkan dengan menggunakan pranata ijtihad merupakan upaya sungguh-sungguh dalam menjawab permasalahan baru yang muncul digali dari dua sumber hukum Islam tersebut.

Dari sini dapat dilihat bahwa Islam didisain sedemikian rupa oleh Allah SWT sebagai agama pamungkas yang diturunkannya di muka bumi ini. Ajaran-ajaran Islam tetap relevan sepanjang zaman (*shalih likulli zaman wa makan*) dalam menjawab setiap permasalahan yang ada walaupun teks

keagamaan (*an-nushus as-syar'iyah*) secara kuantitatif tidak bertambah. Allah SWT mendisain sedemikian rupa bahwa teks normatif keagamaan yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah tidak menjelaskan semua hal dalam bentuk terperinci. Ada teks (*nash*) yang bersifat umum (*'am*) dan ada teks (*nash*) yang bentuknya khusus (*khashh*). Ada *nash* yang global (*mujmal*) dan ada pula yang terperinci (*mubayyan*). Ada yang bersifat pasti dan terperinci (*qath'i*) yang tidak mungkin untuk dikembangkan lagi, tapi di sisi lain ada pula yang berupa prinsip-prinsip yang sangat terbuka untuk dikembangkan (*zhanni*).

Sebagai sumber utama ajaran Islam, al-Qur'an sebagian besarnya menjelaskan persoalan-persoalan yang menyangkut masalah hukum secara global. Untuk merinci dan memberikan petunjuk pelaksanaan suatu ajaran (hukum) Rasulullah Saw menjelaskannya melalui as-Sunnah. Terkait bidang *mu'amalah*, pada umumnya as-Sunnah tidak banyak memberikan rincian yang bersifat aplikatif. Karena bidang *mu'amalah* senantiasa mengalami perubahan sejalan dengan perkembangan kebudayaan dan peradaban manusia, di samping juga dipengaruhi oleh adat istiadat setempat. Sungguhpun demikian, Allah telah menyediakan indikasi (*amârat*) dan sarana yang memungkinkan umat manusia untuk mengetahuinya melalui olah pikir dan upaya sungguh-sungguh (*ijtihad*).

Upaya sungguh-sungguh untuk menjawab hukum dari permasalahan baru tersebut membutuhkan *skill* dan persyaratan-persyaratan yang sangat ketat. Hal itu tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang, hanya orang-orang yang telah memenuhi kriteria dan syarat-syaratnya saja yang diperbolehkan untuk melakukan ijtihad. Jikalau ijtihad dilakukan oleh setiap orang tanpa mengindahkan kriteria dan syarat-syaratnya maka pranata ijtihad ini bukan membawa kebaikan pada agama, akan tetapi malah membawa kekacauan dan kehancuran bagi agama. Kegiatan ijtihad tanpa mengindahkan syarat dan kriterianya adalah merupakan tindakanan membuat-buat hukum tanpa landasan yang jelas (*tahakkum*) yang sangat dicela oleh agama, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. An-Nahl: 116.

“Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta “Ini halal dan ini haram”, untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tiadalah beruntung.”

Dengan begitu, mengingat ketatnya syarat dan kriteria untuk melakukan ijtihad dan sulitnya seseorang boleh melakukan ijtihad, maka dengan sendirinya ijtihad tidak mungkin dilakukan oleh setiap orang. Bagi orang yang tidak mampu melaksanakan ijtihad sendiri, wajib baginya untuk mengikuti pendapat orang-orang yang ahli (ulama). Salah satu pranata yang disiapkan agama bagi orang yang tidak mempunyai kemampuan untuk melakukan ijtihad seperti ini adalah dengan bertanya atau memohon penjelasan kepada orang yang mempunyai kompetensi dalam menjawab permasalahan tersebut. Termasuk dalam hal ini adalah dengan memohon penjelasan tentang status hukum (fatwa) suatu masalah atau perbuatan yang belum ada ketetapan hukumnya. Fatwa sangat dibutuhkan oleh umat Islam yang tidak mempunyai kemampuan untuk menggali hukum langsung dari sumber-sumbernya.

Saat ini, sudah jarang sekali ditemukan fatwa yang dilakukan oleh perorangan karena menjadi suatu yang berat bagi sorang individu untuk menguasai berbagai keilmuan yang komprehensif sebagai prasyarat menjadi seorang mufti. Yang paling mungkin untuk dilaksanakan saat ini adalah fatwa yang dilakukan secara kolektif, yang pada umumnya dilakukan oleh para ulama dari berbagai disiplin ilmu yang tergabung dalam organisasi tertentu. Fatwa dengan model yang kedua ini lebih banyak ditemukan saat ini, karena lebih bersifat komprehensif dan mendalam dalam mengkaji persoalan yang dihadapinya, karenanya fatwa model kedua ini lebih dapat diterima dan dipercaya. Di antara contohnya adalah fatwa yang dikeluarkan oleh *Majma' al-Buhuts al-Islami*, *Majma' al-Fiqh al-Islami*, *Rabithah al-Alam al-Islami*, Majelis Ulama Indonesia, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan organisasi keislaman lainnya.

Fatwa di samping memberikan solusi terhadap pertanyaan yang diajukan juga berfungsi sebagai alat dalam merespon perkembangan permasalahan yang bersifat ke-kinian atau kontemporer. Dalam hal ini fatwa bisa memberikan kepastian dalam memberikan status hukum pada suatu masalah yang muncul. Tanpa adanya fatwa, suatu permasalahan boleh jadi tidak dapat terpecahkan yang akhirnya membuat umat bisa mengalami kebingungan. Fatwa sebagai instrument untuk menetapkan suatu hukum sangat penting posisinya dalam memberikan legitimasi terhadap legalitas segala suatu, termasuk transaksi ekonomi. Hal ini terjadi karena fatwa yang menjadi salah satu alternative dalam memecah kebekuan perkembangan hukum Islam, dapat dijadikan instrument untuk menjawab setiap kejadian baru yang belum tercover dalam nash-nash syar'i ataupun dalam pendapat para ulama terdahulu.

Hal-hal baru yang muncul dan belum ada pendapat hukumnya dalam *aqwal* ulama terdahulu, diperlukan ijtihad untuk mendapatkan jawaban hukumnya. Fatwa sebagai salah satu manifestasi dari hasil berijtihad dapat dijadikan alternative pilihan dalam melakukan penggalian hukum suatu masalah baru tersebut, sehingga dapat mengisi kemungkinan kekosongan hukum terhadap suatu masalah. Dalam posisi itu, fatwa menjadi bagian penting dari ajaran Islam yang bisa menjadi landasan umat Islam dalam menjalankan agamanya sehari-hari.

Fatwa, menurut Izzuddin, merupakan salah satu metode mewujudkan tujuan syariah.⁴ Fatwa memiliki kelebihan tersendiri karena sifatnya yang fleksibel dan memiliki sifat respon yang cepat. Fatwa juga sangat relevan dengan kebutuhan masyarakat karena ketentuan hukum hasil fatwa merupakan produk jawaban hukum atas pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat.

Fatwa sangat dibutuhkan oleh umat Islam karena fatwa memuat penjelasan tentang kewajiban-kewajiban agama (*fara'idh*), batasan-batasan (*hudud, dhawabith*), serta menyatakan tentang haram atau halalnya sesuatu. Bagi umat Islam fatwa merupakan pedoman dalam melaksanakan ajaran

4 Izzuddin, *Maqāshid al-Syari'ah al-Khāshshah*, 18.

agamanya. Selain itu, fatwa juga dapat dijadikan sumber atau sebagai kaidah penuntun dalam membuat peraturan perundang-undangan. Dengan kata lain, fatwa memberikan solusi atas persoalan yang timbul di masyarakat.

B. FATWA DSN-MUI SEBAGAI HASIL IJTIHAD

Fatwa tidaklah keluar di ruangan yang hampa, tapi erat terkait dengan kondisi zaman dan sosio kultural masyarakat yang secara alamiah selalu mengalami perubahan. Karena itu fatwa juga harus bisa meresponsnya sesuai dengan perkembangan dan perubahan zaman tersebut. Fatwa tentang satu masalah yang dikeluarkan dalam masa dan konteks yang berbeda boleh jadi akan berbeda hasilnya, karena telah berubah 'illah hukumnya.

Karena itu, dalam kasus tertentu fatwa juga mengalami dinamika. Hal ini dapat dibuktikan dari buku-buku kompilasi fatwa para ulama dari zaman ke zaman. Pada era sahabat telah terjadi keberagaman fatwa dalam menghadapi suatu peristiwa. Keberagaman fatwa ini juga terjadi di era sesudahnya, yakni era para tabi'in, di mana pada masa ini lahir dua aliran besar dalam sistem pengambilan hukum Islam, yakni fiqh hijaz yang terkenal dengan aliran *ahlu al-hadis*, dan fiqh Irak yang terkenal dengan aliran *ahlu al-ra'y*.

Keberagaman dalam fikih sebagaimana berkembang di masa tabi'in ini kemudian mengkristal dalam bentuk *mazhab-mazhab*, yang lahir sesuai dengan konteks waktu, tempat dan kondisi sosio kulturalnya. Hal ini semakin menggambarkan bahwa perubahan sosial turut mempengaruhi perubahan fatwa. Dalam kaitan ini menjadi menarik apa yang dikemukakan oleh Ibnu al-Qoyyim yang menyatakan bahwa kesimpulan fatwa bisa berbeda disebabkan oleh perubahan zaman, tempat, keadaan, dan konteksnya⁹.

Masyarakat senantiasa akan mengalami perubahan (transformasi), baik di bidang sosial, budaya, ekonomi dan lain-lainya. Perubahan tersebut terjadi dalam siklus masa tertentu. Misalnya dalam bidang linguistik dan semantik, para ahlinya mengatakan bahwa bahasa akan mengalami perubahan pada setiap sembilan puluh tahun. Perubahan bahasa ini dapat dipahami bahwa secara langsung atau tidak langsung merupakan salah satu

pertanda terjadinya perubahan dalam masyarakat. Pernyataan tersebut menarik untuk diperhatikan, sebab nabi Muhammad Saw. pernah bersabda bahwa setiap seratus tahun (satu abad) akan ada orang yang melakukan memperbaharui dalam pemahaman ajaran agama. Artinya, setiap seratus tahun akan ada ahli-ahli agama yang akan mengoreksi fatwa-fatwa hukum sebelumnya yang dianggap sudah tidak relevan lagi disebabkan telah berubahnya sosial, budaya, ekonomi dan lain-lain.

Tentu saja tidak semua hukum Islam bisa berubah berdasarkan perubahan sosio, budaya, ekonomi, dsb. Dalam hal ini Ibnu Qoyyim mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua bagian; *pertama*, hukum Islam yang bersifat statis-permanen (*tsabitat*), dan *kedua*, hukum Islam yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*). Hukum Islam yang bersifat permanen adalah hukum yang tidak berubah dari kedudukannya semula. Hukum seperti ini tidak dapat diperbaharui, meskipun terjadi perubahan sosio, budaya, ekonomi, dsb. Misalnya terkait akidah, ibadah mahdhah, dan sebagainya. Terhadap hukum yang bersifat permanen pintu ijtihad tertutup. Adapun hukum yang bersifat dinamis, didefinisikan sebagai hukum yang berubah mengikuti perubahan sosio, budaya, ekonomi, dan sebagainya. Terhadap hukum seperti ini, syariat telah memberikan peluang untuk mengadakan perubahan sesuai dengan perkembangan kemaslahatan.

Hukum dalam bidang ekonomi syariah tergolong hukum yang bersifat dinamis (*mutaghayyirat*), sehingga akan mengalami perubahan sesuai dengan perubahan 'illahnya. Karena itu, Hukum dalam bidang ekonomi syariah merupakan lahan yang luas untuk melakukan ijtihad, karena perkembangannya yang begitu cepat dan belum dibahas hukumnya oleh para ulama terdahulu, serta masih sedikitnya pendapat ahli fikih kontemporer tentang masalah ini.

Untuk tujuan pembaruan hukum Islam (fikih), para ulama sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan metodologi (*manhaj*) yang kokoh. Memahami fikih sebatas pada kumpulan hukum Islam tidaklah sesuai dengan ajaran agama. Oleh karenanya, pembaruan hukum Islam merupakan suatu keniscayaan, terutama di era yang sangat cepat perubahannya ini. Gerakan

perubahan yang luar biasa sebagai akibat kemajuan di bidang industri, perdagangan, jasa, kontrak perjanjian, teknologi, komunikasi, dan lain-lain mengharuskan senantiasa adanya pengembangan dan pembaruan dalam hukum Islam (fikih). Di antara faktor-faktor yang mendorong mendesaknya pembaruan hukum Islam dewasa ini antara lain:

Pertama, perubahan sosial dan politik. Perubahan sosial dan politik pada masa kini adalah suatu fakta yang menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan budaya. Fakta ini mengharuskan para ahli hukum Islam (fuqoha) untuk melakukan telaah ulang terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu yang tidak sesuai lagi dengan konteks sosial saat ini.

Kedua, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat berpengaruh terhadap upaya mencari pendapat yang lebih kuat (*rajih*) di antara pendapat-pendapat yang berkembang dalam fiqh klasik di mana pada masa klasik ilmu pengetahuan dan teknologi belum berkembang pesat, khususnya ilmu-ilmu eksakta. Dengan bantuan ilmu dan teknologi, para ahli hukum Islam (fuqoha) dapat menelaah kembali ketentuan hukum-hukum lama yang telah menjadi diskursus pada abad pertengahan serta dikontekstualisasikan dengan kondisi kekinian, yang dinamikanya jauh lebih kompleks. Dalam penentuan pendapat yang lebih kuat (*rajih*) tidak hanya didasarkan pada argumen tekstual dengan pendekatan deduktif, atau bahkan sekedar pendekatan *madzhab* fikih *ansich*. Akan tetapi juga perlu dilihat relevansinya dengan perubahan masyarakat.

Ketiga, Tuntutan perkembangan zaman. Tuntutan zaman mengharuskan para ahli hukum Islam (fuqaha) kontemporer untuk melihat kompleksitas masalah kontemporer dan memilih pandangan-pandangan dan fatwa hukum yang lebih memudahkan (*taisir*) dan menghindari kesulitan (*al-haraj*) dalam hukum-hukum *furu'*, baik dalam masalah ibadah maupun muamalat.

Keempat, Munculnya kasus-kasus baru dan yang terbaru. Kasus-kasus baru dan yang terbaru mengharuskan adanya ijtihad baru

karena masalah-masalah tersebut belum pernah dijawab oleh para fuqaha klasik.⁵

Dalam konteks ini, fatwa sebagai salah satu instrumen perumusan hukum ekonomi syariah mempunyai kedudukan yang strategis dalam operasional lembaga keuangan syariah (LKS) dan lembaga bisnis syariah (LBS). Fatwa ekonomi syariah dapat memberi legitimasi terhadap produk dan akad yang dipergunakan di LKS dan LBS, yang manadalam menjalankan operasionalnya selain harus sejalan dengan prinsip-prinsip bisnis juga harus sejalan dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

Prinsip-prinsip bisnis yang menjadi acuan LKS dan LBS dalam menjalankan usahanya diatur melalui peraturan perundang-undangan Negara Republik Indonesia. Peraturan perundang-undangan tersebut mengikat bagi seluruh LKS dan LBS yang berada di Indonesia. Dibentuk lembaga negara yang khusus mengawasi pelaksanaan peraturan perundang-undangan tersebut di LKS dan LBS. Namun yang terkait prinsip-prinsip syariah, negara tidak bisa masuk ke dalam wilayah tersebut, karena tidak diberi kewenangan oleh konstitusi dan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Lembaga yang mempunyai otoritas mengatur dan mengawasi LKS dan LBS tidak dilengkapi dengan otoritas dalam bidang kesyariahan.

Namun menyerahkan kewenangan perumusan prinsip-prinsip syariah kepada masing-masing LKS dan LBS mempunyai resiko yang tidak ringan, yakni potensi terjadinya perbedaan hukum dalam kasus yang sama. Hal itu bisa terjadi karenadengan semakin berkembangnya produk dan model-model akad yang dipergunakan oleh LKS dan LBS menjadi tantangan tersendiri dalam perumusan hukumnya. Buku-buku fikih yang merupakan kodifikasi pendapat dan fatwa para ulama terdahulu belum tentu cukup memadai sebagai rujukan pengambilan kesimpulan hukum, karena kondisi dan karakter sosial ekonominya berbeda antara zaman sekarang

5 Pembaharuan (baca: tajdid) merupakan terminologi yang dimunculkan dalam sejarah hukum Islam sebagai anti tesis dari sikap jumud yang antara lain disebabkan oleh: 1) kuatnya ajakan untuk mengikuti madzhab fikih tertentu, 2) ulama yang saling menghasut dan berdebat kusir (*tajadul*), 3) rusaknya sistem pendidikan, dan 4) lemahnya daulah Islam. Lihat Sya'ban Muhammad Isma'il, *al-Tasyri' al-Islami: Mashadiruh wa Athwaruh* (Mesir: Maktabah nahdhah. 1985), 374-376.

dengan zaman sebelumnya. Hukum terhadap sesuatu sangat erat terkait dengan 'illah hukum yang melingkupinya. Dengan begitu, potensi adanya perbedaan hukum akan sangat besar. Dalam kasus yang sama bisa jadi LKS A menyatakan hukumnya boleh, sedangkan LKS lainnya menyatakan hukumnya tidak boleh. Hal ini akan menimbulkan ketidakpastian hukum dan bisa merusak sistem bisnis di negeri ini.

Sebenarnya di Indonesia terdapat sejumlah ormas dan kelembagaan Islam yang di dalamnya ada sejumlah ulama yang mempunyai kapasitas menetapkan fatwa. Namun setiap ormas Islam mempunyai metode penyimpulan hukum (*al-manhaj fi istinbath al-hukmi*) yang khas yang boleh jadi antara satu ormas Islam dengan lainnya tidak sama, sehingga berpotensi adanya ketidaksamaan dalam menetapkan fatwa suatu kasus yang sama, atau tidak diterimanya fatwa ormas tertentu oleh ormas Islam lainnya. Kondisi ini juga menjadi tidak kondusif bagi dunia ekonomi dan keuangan, disebabkan oleh potensiadanya ketidakpastian hukum dalam satu kasus yang sama. Oleh karenanya, dibutuhkan adanya sebuah lembaga yang mengakomodir para ulama yang berasal dari ormas atau kelembagaan Islam yang berbeda. Sehingga fatwa yang dikeluarkannya mempunyai daya terima yang lebih tinggi dan menghindarkan potensi adanya fatwa yang berbeda dalam satu masalah atau tidak diterimanya fatwa yang diputuskan ormas tertentu oleh ormas lainnya.

Selama ini lembaga yang merepresentasikan ormas Islam di Indonesia dan diberi kewenangan untuk mengeluarkan fatwa adalah Majelis Ulama Indonesia. Karena itu, menjadi suatu hal yang logis jika penetapan fatwa ekonomi syariah juga diamanahkan kepada MUI. Kemudian MUI membentuk Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang khusus menjalankan fungsi MUI dalam bidang ekonomi syariah. Sehingga DSN-MUI lah yang selama ini berperan menetapkan fatwa terkait dengan masalah ekonomi syariah, yang kemudian diakomodasi oleh regulator menjadi peraturan perundang-undangan yang mengikat bagi semua LKS dan LBS.

Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI merupakan fatwa tentang ekonomi syariah yang meliputi produk, akad, dan jasa yang dijalankan di LKS dan LBS. Fatwa tersebut dikeluarkan oleh DSN-MUI karena: *pertama*, merespons ide regulator (misalnya BI, Kemenkeu, Otoritas Jasa Keuangan (OJK), dan sebagainya), yang biasanya dimaksudkan untuk mendorong pertumbuhan atau kehati-hatian bisnis di LKS dan LBS. *Kedua*, merespons ide pelaku usaha di LKS dan LBS. Biasanya untuk memenuhi permintaan pasar berupa produk dan akad. *Ketiga*, merespons ide Dewan Pengawas Syariah (DPS). Biasanya untuk merinci implementasi fatwa DSN-MUI yang telah ada. Dan *keempat*, ide dari DSN-MUI sendiri. Biasanya merujuk pada pendapat ulama yang terdapat dalam kitab-kitab fikih yang *mu'tabar*, lalu ditawarkan kepada pelaku.

Alur penetapan fatwa DSN MUI adalah : *pertama*, BPH DSN-MUI menerima usulan atau pertanyaan hukum mengenai suatu produk lembaga keuangan syariah. *Kedua*, BPH DSN-MUI menugaskan pokja terkait untuk melakukan pembahasan dan prumusan draft fatwa. *Ketiga*, BPH DSN-MUI membuat memorandum khusus yang berisi telaah dan pembahasan terhadap suatu pertanyaan atau usulan hukum tersebut. *Keempat*, BPH DSN-MUI selanjutnya membawa hasil pembahasan ke dalam Rapat Pleno DSN-MUI untuk mendapat pengesahan. Memorandum yang sudah mendapat pengesahan dari rapat pleno DSN-MUI ditetapkan menjadi fatwa DSN-MUI. Fatwa tersebut ditandatangani oleh ketua DSN-MUI (ex officio Ketua Umum MUI) dan Sekretaris DSN-MUI (ex officio Sekretaris Umum MUI).

Dalam proses penetapan fatwa DSN-MUI, metodologi (*manhaj*) penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu tetap merupakan pilihan utama sebagai alat untuk mencari jawaban hukum (*istinbath al-hukmi*). DSN-MUI mempergunakan tiga pendekatan dalam proses penetapan fatwa, yaitu Pendekatan Nash *Qath'i*,⁶ Pendekatan *Qauli*

6 Pembahasan mengenai qath'i dan zhanni secara lebih rinci antara lain dapat dilihat dalam Sa'id Ibn Nashir Ibn Abd al-Aziz al-Syatsiri, *al-Qath'u wa al-Zhannu 'inda al-Ushuliyyin: Haqiqatuhuma wa Thuruquha wa Istifadatuhuma wa Abkamuhuma* (Riyadh: Dar al-Habib. 1997).

dan Pendekatan *Manhaji*.

Pendekatan Nash *Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* al-Qur'an atau al-Hadits selama jawaban hukum atas masalah yang ditetapkan terdapat dalam *nash* Al-Qur'an ataupun al-Hadits secara jelas.⁷ Sedangkan apabila tidak terdapat dalam *nash* Al-Qur'an maupun al-Hadits, maka proses perumusan fatwanya dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*. Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila permasalahan yang ada telah ditemukan jawabannya melalui pendapat ahli fikih yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah* yang *'illah* hukumnya sesuai dengan yang terjadi saat ini dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*). Dalam kondisi seperti itu maka fatwa akan memakai pendapat ulama tersebut. Namun jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena *ta'assur* atau *ta'adzdzur al-'amal* atau *shu'ubah al-'amal*, sangat sulit untuk dilaksanakan, atau karena *illat*-nya berubah, maka dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'adah an-nazhar*) pendapat tersebut.⁸

Namun apabila jawaban terhadap masalah yang dimintakan fatwa tidak dapat dicukupi oleh *nash qath'i* dan pendapat yang ada dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka jawaban dilakukan melalui pendekatan *manhaji*, dengan menggunakan metoda : *al-Jam'u wat taufiq, tarjihi, ilhaqi* dan *istinbathi*.⁹ Dalam masalah yang terjadi *khilafiyah* di kalangan imam madzhab maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *al-Jam'u wa al-Taufiq*. Jika usaha *al-Jam'u wa al-Taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjihi*, yaitu dengan menggunakan metode *muqaran al-madzahib* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah ushul fiqh al-muqaran.¹⁰

7 Ahmad Ibn Abd Allah Ibn Muhammad al-Dhuwaihi, *Dhawabit al-Ijtihad fi al-Mu'amalat al-Maliyah al-Muashirah* (Saudi Arabia: Jami'ah Imam Muhammad Ibn sa'ud al-Islamiyah. t.th), 48-49.

8 Syihab al-Din Abi al-Abbas Ahmad Ibn Idris Ibn Abd al-Rahman al-Qarafi, *al-Furuq* (Beirut: Alam al-Kutub. t.th). Abdullah Baswedan, Sab'ah Mufidah. Syaikh Nawawi al-Bantani, Nihayah Az-Zain.

9 Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

10 Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I'nah at-Thalibin* (Semarang: Toha Putra. t.th),

Ketika satu masalah atau satu kasus belum ada *qaul* yang menjelaskan secara persis dalam *al-kutub al-mu'tabarah* namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penjawabannya dilakukan melalui metode *ilhaqi*, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.¹¹ Metode *Istinbathi* dilakukan ketika tidak bisa dilakukan dengan metode *ilhaqi* karena tidak ada *mulhaq bih* dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. *Istinbathi* dilakukan dengan memberlakukan metode *qiyasi*, *istishlahi*, *istihsani* dan *sadd al-dzari'ah*. Secara umum penetapan fatwa harus pula memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syari'ah*.¹²

Metode di atas selama ini telah mencukupi untuk dijadikan kerangka paradigmatik dalam menjawab permasalahan ekonomi yang muncul melalui fatwa DSN-MUI.

Ada beberapa pihak yang tidak sejalan dengan fatwa-fatwa DSN-MUI dengan alasan ada perbedaan dengan apa yang termaktub dalam buku-buku fikih. Hal tersebut bisa jadi berasal dari adanya kurang dimengertinya hakikat fikih dan fatwa. Mungkin karena adanya kemiripan antara keduanya, sehingga dipahami sebagai entitas yang sama dan sebangun. Belum lagi jika melihat keluaran (output) di antara keduanya yang hampir sama, yakni berupa hukum. Namun menyamakan fikih dengan fatwa hanya karena kesamaan output merupakan kesalahan yang sangat mendasar. Walaupun menghasilkan hal yang sama, yakni hukum, namun pada dasarnya di antara keduanya mempunyai perbedaan-perbedaan yang sangat mendasar.

Perbedaan antara fikih dan fatwa bisa dipahami dari definisi keduanya. Fikih didefinisikan sebagai *al-ilmu bil-ahkam al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah*¹³ (mengetahui hukum syari'ah amaliah yang digali dari petunjuk-petunjuk yang tidak bersifat global). Sedangkan fatwa dapat didefinisikan sebagai *tabyin al-hukm as-syar'iyy liman saala 'anhu*¹⁴

11 *Syarhu al-Faraidh al-Bahiyyah*

12 Muhammad Ali al-Sayis, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihadi* (t.t: Majma' al-Buhuts al-Islamiyah. 1970), 107-108.

13 Kamil Musa, *al-Madkhal ila al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah. 1989), 107.

14 Penjelasan mengenai fatwa antara lain dapat dilihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ushul*

(menjelaskan hukum syar'i kepada orang yang menanyakannya). Definisi tersebut memberikan gambaran bahwa fikih merupakan hasil dari proses penyimpulan hukum syar'i dari dalil-dalil tafshili. Sedangkan fatwa merupakan hasil dari proses penyimpulan hukum syar'i dari permasalahan yang ditanyakan. Fikih bersandar pada proses penggalan terhadap dalil-dalil tafshili, sedangkan fatwa bersandar pada identifikasi permasalahan (*tashawwur al-mas'alah*) kemudian dicarikan hukumnya dari dalil-dalil tafshili. Dengan begitu, perbedaan mendasar antara fikih dan fatwa adalah pada identifikasi permasalahan; fikih tidak memerlukannya, sedangkan fatwa sangat memerlukannya.¹⁵

Penjelasan tersebut memperkuat pandangan bahwa fatwa lahir selain didasarkan atas *nushush syar'iyah* juga didasarkan atas refleksi dari kondisi sosial yang melingkupinya. Sebagaimana difahami bahwa proses identifikasi permasalahan yang ditanyakan oleh *mustafti* (orang yang meminta fatwa) merupakan refleksi terhadap kondisi sosial yang melingkupinya. Akibatnya fatwa yang merupakan hasil dari proses mendialogkan kondisi sosial dan *nash* menghasilkan kesimpulan hukum yang mungkin berbeda dari kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu.

Penjelasan di atas sangat relevan untuk dijadikan alat untuk memahami fatwa DSN-MUI, yang boleh jadi tidak sama dengan kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu. Hal itu karena ditemukannya hal-hal baru yang mungkin belum terjadi di waktu yang lampau, misalnya berupa kondisi baru yang bisa dijadikan 'illah penetapan hukum. Perkembangan permasalahan di bidang ekonomi saat ini sangat pesat, sehingga ada yang mengatakan bahwa bidang ekonomi syariah kontemporer merupakan lahan ijtihad baru. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sebagai sebuah hasil ijtihad kolektif di bidang ekonomi syariah merupakan jawaban atas permasalahan ekonomi yang muncul di Indonesia. Bahwa fatwa-fatwa tersebut ada yang tidak sama dengan kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu

al-Fiqh (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. t.th), 400-406.

15 Lebih jauh dapat dilihat dalam Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

merupakan suatu hal yang wajar, disebabkan permasalahan yang muncul saat ini berbeda dengan permasalahan yang terjadi ketika itu. Namun begitu, antara keduanya mempunyai ruh yang sama, yakni mewujudkan tujuan utama syariat (*taḥqīq maqāsid as-syarī'ah*).

C. MAKHARIJ FIQHIYAH SEBAGAI TEROBOSAN FATWA

Sebagian orang mempunyai anggapan bahwa fikih dapat menjadi penghambat upaya pengembangan ekonomi syariah, karena menurut anggapan ini fikih cenderung memberikan batasan-batasan yang membatasi ruang gerak praktek ekonomi syariah, sehingga menyebabkan laju pertumbuhan sektor ekonomi syariah tidak sepesat laju pertumbuhan ekonomi konvensional. Anggapan sebagian orang ini bisa jadi benar dan bisa jadi salah. Anggapan ini bisa jadi benar jika melihat kondisi faktual yang terjadi saat ini di mana fikih lebih banyak dimunculkan dengan wajah yang cenderung kaku, bersemangat membatasi, dan cenderung statis tidak merespons perkembangan ekonomi kontemporer. Fikih dalam pengertian ini dipahami hanya sebagai kompilasi hukum Islam yang sepenuhnya baku dan tidak mungkin berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Fikih dengan wajah seperti ini mungkin benar dapat berpotensi menjadi penghambat laju pertumbuhan ekonomi syariah.

Namun apabila fikih ditampilkan dengan wajah sesungguhnya maka anggapan sebagian orang yang mengatakan fikih sebagai penghambat laju pertumbuhan ekonomi syariah tersebut sangatlah tidak tepat. Fikih dalam wajah sesungguhnya tidak memberikan batasan-batasan yang mengekang dan membatasi, tetapi memberikan jalan keluar agar praktek ekonomi sesuai dengan prinsip-prinsip syariah tapi di waktu yang sama juga tidak mengabaikan prinsip-prinsip ekonomi. Hal ini bisa terjadi karena fikih sesungguhnya mempunyai watak sangat fleksibel (*murūnah al-fiqh al-islāmīy*) dan tidak memberatkan (*‘adam al-haraj*).

Fleksibilitas fikih ini bisa dibuktikan dari kaidah-kaidah yang menjadi dasar pengembangan fikih, antara lain kaidah: “*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl wa al-niyyât wa al-awâid*”

(perubahan hukum karena perubahan zaman, tempat, kondisi, niat dan adat kebiasaan). Kaidah tersebut menunjukkan salah satu karakteristik hukum Islam (fikih) yang fleksibel dan kontekstual, sejalan dengan dinamika dan perkembangan zaman, terutama dalam menjawab persoalan-persoalan baru dan yang terbaru (*al-masa'il al-jadidah wal-mustajaddah*).¹⁶

Kaidah tersebut juga menegaskan anggapan sebagian orang bahwa hukum Islam (fikih) merupakan suatu yang sakral yang tidak mungkin berubah. Fikih dipahami sebagai kompilasi hukum Islam yang sepenuhnya baku dan diasumsikan sama kuat dan sakralnya dengan *nushush syar'iah* yang terdapat dalam al-Qur'an atau al-Hadis. Padahal hakekatnya tidaklah demikian, sebagaimana kaidah di atas pembaruan hukum Islam (fikih) adalah merupakan suatu keniscayaan. Karena teks al-Qur'an maupun al-Hadith sudah berhenti, sementara masyarakat terus berubah dan berkembang dengan berbagai permasalahannya, sebagaimana ungkapan para ulama: *lianna an-nushus mabdudah walakin al-hawadits wa an-nawazil ghair mabdudah, aw lianna an-nushus tatanaha walakin al-hawadits wa an-nawazil la tatanaha*, sesungguhnya nash itu terbatas, sedangkan persoalan-persoalan yang timbul tidaklah terbatas. Atau karena sesungguhnya nash itu telah berhenti sedangkan permasalahan akan senantiasa muncul dan tidak pernah berhenti.¹⁷

Kaidah ini juga menegaskan anggapan sebagian orang bahwa fikih merupakan sesuatu yang kaku, hitam-putih, cenderung membatasi, dan tidak bisa mengikuti perkembangan zaman. Melalui kaidah ini fikih dapat direvitalisasikan dan diaktualisasikan sesuai dengan perkembangan zaman. Hukum yang ada dalam fikih tidaklah merupakan sesuatu yang statis, beku

16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in Rabb 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Fikr. t. th.), ditahqiq oleh 'Abd al-Rahman al-Wakil, vol. III, 4; Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyat: Mafhumuha, Nasy'atuba, Tathawwuruba, Dirasat Mu'alifatiba, Adillatuba, Mubimmatuba, Tatbiqatuba* (Damaskus: Dar al-Qalam. 1994), 158; Subhi Mahdashshani, *Falasafat al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Miliyin. 1961), 198; Muhammad Shidqi al-Burnu, *al-Wajiz li Idbah al-Qawa'id al-Fiqhiyyat al-Kuliyyat* (Riyadh: Mu'assasah al-Risalah. 1983), 182. Mushthafa Ahmad al-Zarqa menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah *الاحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحة*. Lihat Mushthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr. 1968), 924.

17 Abi al-Fath Muhammad Abd al-Karim Ibn Abi Bakr al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr. t.th), 200.

dan tidak mungkin berubah. Hukum dalam fikih sangat mungkin berubah disebabkan berubahnya zaman, tempat, kondisi, niat dan adat kebiasaan sesuai dengan kaidah di atas.

Melalui kaidah ini fikih juga mungkin dikonstruksi untuk menjawab suatu permasalahan dalam situasi berbeda, sehingga tidak tepat apabila fikih dianggap membatasi perkembangan ekonomi syariah. Karena selain mempunyai watak yang fleksibel, fikih juga mempunyai watak tidak memberatkan (*'adam al-haraj*). Dalam konteks ekonomi syariah, batasan yang diberikan oleh fikih bukan dalam arti membatasi kreatifitas dalam mengembangkan model-model produk dan akad. Batasan tersebut lebih merupakan perlindungan terhadap kemungkinan eksploitasi kaum pemilik modal terhadap kaum lemah dan yang terlemahkan (*dhu'afa wa al-mustadh'afin*), sehingga tercipta keadilan dan keseimbangan dalam ekonomi.

Watak fikih yang fleksibel (*al-murunah*) dan tidak memberatkan (*'adam al-haraj*) ini sangat mungkin untuk dijadikan alat (*washilah, tool*) untuk mengembangkan ekonomi syariah mengikuti trend transaksi ekonomi agar laju pertumbuhannya lebih signifikan. Namun akan muncul permasalahan baru apabila fikih yang berwatak fleksibel dan tidak memberatkan tersebut diterapkan secara sembrono dan serampangan dalam bidang ekonomi, karena bisa terjerumus pada upaya mencari-cari dan mengumpulkan yang ringan-ringan saja (*tatabu' ar-rukhash*). Oleh karena itu, DSN-MUI menghindarkan hal itu dan lebih memilih solusi fikih (*makbarij fiqhiyah*) dalam menetapkan fatwanya. Di antara solusi fikih yang diadopsi oleh fatwa DSN-MUI ialah *Al-taysir al-Manhaji*, *Tafriq al-Halal 'An al-Haram*, dan *I'adah al-Nadhar*.

1) Al-Taysir al-Manhaji

Hukum agama diturunkan untuk mewujudkan tujuan syariah (*maqâshid al-syari'ah*) yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Konsep *maqâshid al-syari'ah* menjadi bahan kajian khusus dilakukan pertama kali oleh al-Juwaini dalam kitabnya "al-

Burhân” dan muridnya al-Ghazali dalam kitabnya “al-Mustashfa”.¹⁸ Meski begitu, ulama-ulama terdahulu juga telah mengajukan konsep-konsep yang berkaitan dengan tujuan syariah tersebut, seperti konsep *‘illat al-hukum*, *al-istishlâh*, dan konsep *al-mashâlih al-mursalah*. Konsep tujuan syariah tersebut awalnya bersifat umum dan diterapkan untuk semua bidang kehidupan. Belakangan, ulama-ulama sudah menyusun konsep tujuan syariah yang khusus berkaitan dengan kegiatan muamalah.

Ulama sepakat terhadap lima utama tujuan syariah (*mabâdi’ al-khamsah*) yaitu menjaga agama (*hifz al-din*), memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), menjaga akal (*hifz al-‘aql*), memelihara harta (*hifz al-mal*), dan menjaga jiwa (*hifz al-nafs*).¹⁹ Beberapa ulama telah berupaya mengklasifikasi tujuan syariah dalam bidang muamalah dalam beberapa kategori. Al-Qaradhawi, misalnya, menyebutkan enam tujuan syariah. *Pertama*, tujuan syariah berkaitan dengan nilai dan kedudukan harta. *Kedua*, hubungan harta dan ekonomi dengan iman dan akhlak. *Ketiga*, tujuan syariah berkaitan dengan pengembangan harta. *Keempat*, tujuan syariah berhubungan dengan pemanfaatan harta. *Kelima*, tujuan syariah berkaitan dengan pertukaran harta. *Keenam*, tujuan syariah berkaitan dengan pembagian harta.²⁰ Izzuddin menyebutkan maksud dari memelihara tersebut dengan meletakkan beberapa prinsip dasar yaitu; menjauhkan bahaya dari harta, melarang memakan makanan yang dilarang atau diperoleh dengan cara tidak benar, larangan menyia-nyiakan harta, dan keamanan harta.²¹ Firman Allah dalam surat al-Nisa’ [4]: 29 menyebutkan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ...

18 Riyadh Mansur al-Khalifi, “al-Maqâshid al-Syari’ah wa Atsaruhâ fi Fiqh al-Mu’âmalât al-Mâliyah”, *Jurnal al-Iqtishâd al-Islâmi* Universitas King Abdul Aziz, Vol. 17, N0. 1, 2004, 6.

19 Yusuf al-Qaradhawi, *Maqâshid al-Syari’ah al-Muta’âlliqah bi al-Mâl*, (Mesir: Dar al-Syuruq, 2010), 9.

20 *Ibid.*

21 Izzuddin, *Maqâshid al-Syari’ah al-Khâshshah bi al-Tasharrufât al-Mâliyah*, (Dubai: Markaz Jum’ah al-Mâjid li al-Tsaqâfah wa al-Turâts, 2001).

“Hai orang yang beriman! Janganlah kalian saling memakan (mengambil) harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka rela di antaramu...”

Dalam hadis Nabi disebutkan larangan menyakiti baik untuk diri sendiri atau orang lain, termasuk terhadap harta benda.

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما عن أبي سعيد

الخدري)

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain” (HR, Ibnu Majah, Daraquṭhni, dan yang lain dari Abu Sa’id al-Khudri).

Berbeda dengan agama lain, Islam memberikan kedudukan yang penting untuk harta bagi kehidupan pribadi atau kelompok, baik untuk kehidupan di dunia ataupun akherat. Harta berfungsi sebagai sarana (*wasīlah*) utama untuk mewujudkan tujuan syariah dunia dan akherat, baik individu ataupun masyarakat. Untuk memenuhi kebutuhan jasmaniah, manusia membutuhkan harta. Begitu juga untuk menunaikan ibadah seperti sedekah, wakaf, dan haji, umat Islam membutuhkan harta.²²

Selaras dengan hadis menghindari mudharat di atas, tujuan syariah utama di bidang harta (juga kegiatan muamalah) adalah menghindari kemudharatan. Berdasarkan hadis tersebut, ulama merumuskan suatu kaidah *al-dharar yuzāl* (kemudharatan dihilangkan).²³ Kaidah tersebut menuntut agar kegiatan muamalah menghindari kemudharatan yang mungkin dihadapi oleh manusia. Dengan kata lain, muamalah diatur sedemikian rupa untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Hal ini sesuai dengan kaidah:

22 Yusuf al-Qaradhawi, Maqāshid al-Syari’ah, 10.

23 Ibn Nujaim, al-Asybah wa al-Nazhâir

مدار فقه المعاملات على تحقيق مصالح العباد

“Berlakunya fikih muamalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.”²⁴

Salah satu prinsip kemaslahatan dalam beragama adalah memberikan kemudahan. Allah sendiri yang secara tegas menyatakan bahwa Dia tidak akan memberikan beban kepada manusia melebihi kemampuannya. Kemudahan tersebut tetap harus bersandar kepada hukum yang telah bersifat tetap.

DSN-MUI meskipun mengambil pendapat yang lebih meringankan (*at-taisir*) namun harus tetap dalam koridor *manhaj* yang ada. Sehingga prinsip yang dianut adalah *al-taysir al-manhaji/al-taysir al-mundhabith* (memberikan kemudahan dengan berpegang teguh pada metode tertentu). Prinsip ini menjadi salah satu metode yang digunakan oleh Fatwa DSN-MUI dalam memberikan jawaban hukum terhadap persoalan keuangan dan bisnis syariah modern. Artinya, fatwa akan memberikan jalan keluar dengan memberikan solusi terbaik selama tidak bertentangan dengan syariah. Metode tersebut dikembangkan berdasarkan kaidah fikih “kesulitan menuntut adanya kemudahan” (*al-masyaqqah tajlib al-taysir*).

Fatwa DSN menggunakan metode *Al-Taysir al-Manhaji* karena disadari bahwa setiap persoalan yang muncul tidak mungkin dapat terjawab dengan hanya berpegang pada *aqwal* yang ada di dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, karena bisa persoalannya sama sekali baru dan belum dibahas atau sejatinya ulama terdahulu telah membahasnya akan tetapi masalah-masalah baru yang harus direspon terus bermunculan dan berkembang. Adalah tidak mungkin masalah-masalah itu dibiarkan tanpa jawaban dengan alasan tidak ada *nash* atau tidak ada *qaul* di dalam *al-kutub al-mu'tabarah* atau karena masalah itu merupakan

“qaulun lam yaqulhu ahadun min al-salaf”

(قول لم يقله أحد من السلف)

24 Muhammad Rawwās Qal'ahaji, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Mu'āshirah fi Dhawī al-Fiqh wa al-Syari'ah*, (Yordan: Dar al-Nafāis, 1999), Cet. Ke-1, 11.

atau

“amalun lam ya’malhu ahadun min al-salaf”

(عمل لم يعمله أحد من السلف)

atau

“tasharrufun lam yatasharrafhu ahadun min al-salaf”

(تصرف لم يتصرفه أحد من السلف)

sehingga banyak masalah yang dibiarkan tanpa ada jawaban. Padahal, membiarkan persoalan tanpa jawaban adalah tidak dibenarkan, baik secara *i’tiqâdi* maupun secara *syar’i*. Oleh karena itu, metode *Al-Taysîr al-Manhajî* diperlukan untuk memberikan jawaban persoalan tersebut yang semakin kompleks dan pelik.

Namun demikian, penggunaan metode tersebut tidak boleh dilakukan secara berlebihan. Artinya, tindakan *al-mubalaghah fi al-taysîr* (berlebihan dalam memberikan kemudahan) tidak dibenarkan karena menimbulkan sikap meremehkan (*al-tasâhul*). Metode *Al-Taysîr al-Manhajî* dimaksudkan agar fatwa tidak disahkan tanpa mengikuti pedoman. Tidak jarang suatu masalah dijawab dengan hanya berdalih *li al-hâjah* atau *li al-mashlahah* atau *li al-maqaâshid al-syar’iah* dengan tanpa batasan dan patokan (بلا حدود ولا ضوابط). Sikap tersebut mencirikan sikap yang berlebihan atau *Ifrathi* (الإفراطية). Sebaliknya, DSN juga menghindari sikap abai yaitu tidak mau memberikan jawaban terhadap masalah karena alasan tidak ada *nash qath’i* atau *aqwâl* dalam *al-kutub al-mu’tabarah* atau *aqwâl, af’âl* serta *tasharrufat* ulama terdahulu, karena sikap tersebut termasuk sikap kaku atau *Tafriithi* (التفريطية).

Sekali lagi, memberikan fatwa (*iftâ’*) bukanlah pekerjaan mudah yang dapat dilakukan oleh setiap orang, melainkan pekerjaan sulit dan mengandung resiko berat yang kelak akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Hal ini mengingat tujuan pekerjaan tersebut adalah menjelaskan hukum Allah kepada masyarakat yang akan mempedomani dan mengamalkannya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika hampir seluruh kitab ushul fiqh membicarakan masalah *ifta’* dan menetapkan sejumlah prinsip, adab (kode etik), dan persyaratan sangat ketat dan berat yang harus dipegang teguh oleh setiap orang yang akan memberikan fatwa. Metode *Al-Taysîr*

al-Manhaji merupakan salah satu solusi fikih (*makharij fiqhiyah*) sebagai suatu upaya untuk memenuhi persyaratan fatwa yang dilakukan secara cermat dan melalui pengkajian yang mendalam.

Di antara pengembangan kaidah *al-taysir al-manhaji* tersebut adalah penentuan pemakaian dua kaidah yang erat terkait dengan paradigma memahami dan mengembangkan hukum Islam, terutama mu'amalah, yakni ; *pertama*, pandangan substantif yang menjadikan tujuan atau hasil akhir (*maqshid/maqashid*) sebagai *ugeran* dalam menentukan hukum; kaidahnya adalah (الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَافِظِ وَالْمَبَانِي) yang artinya: “patokan (untuk menentukan keabsahan) akad adalah tujuan dan maknanya, bukan kata-kata dan susunannya”. Diantara implementasi kaidah ini dalam fatwa DSN-MUI yang kemudian menjadi produk LKS adalah akad wad'iah (digunakan untuk kegiatan penghimpunan dana berupa tabungan dan giro); akad wadi'ah adalah bentuk formalnya (*al-alfazh wa al-mabani*) sedangkan substansinya (*al-maqashid wa al-ma'ani*) merupakan akad qardh; karena akad wadi'ah yang terdapat izin dari pemilik untuk menggunakan barang titipan oleh penerima titipan, dan barang titipan dapat diganti oleh barang lain (yang senilai/serupa/mitsaliyat) merupakan akad qardh.²⁵

Dan kedua, pandangan legal-formal yang menggunakan kata dan kalimat (*al-alfazh wa al-mabani*) sebagai *ugeran* dalam menentukan hukum; kaidanya adalah (الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْأَلْفَافِظِ وَالْمَبَانِي لَا بِالْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي); yang artinya “Patokan (untuk menentukan keabsahan) akad adalah kata-kata dan susunannya, bukan tujuan dan maknanya;”

Dalam menyikapi dua pandangan paradigmatis tersebut, DSN-MUI menggunakan pendekatan paradigmatis berikut:

(الْأَخْذُ بِأَرْجَحِ الْأَقْوَالِ وَالْأَصْلَحِ إِنْ أَمَكَّنَ وَإِلَّا فَالْأَصْلَحُ)

“Menggunakan pendapat yang lebih rajih dan lebih maslahat jika memungkinkan; jika tidak, maka yang digunakan adalah pendapat yang lebih maslahat (saja).”

25 Nazih Hammad, 'Aqdu al-Wadi'ah.

Dhawabith dan *hudud* yang terdapat dalam fatwa DSN-MUI merupakan solusi atas *musykilah/isykal* yang diajukan mustafti; kajian dan pendalaman serta pembahasan atas *musykilah* yang diajukan melibatkan berbagai ahli; yaitu ahli fikih dan ushul fikih, ahli ekonomi, praktisi bisnis dan regulator. Di antaranya pembahasan terkait mengikatnya (*mulzim*) saling berjanji (*al-muwa'adah*) dan hubungannya dengan mulzimnya perjanjian (*al-'aqd*). Dalam fatwa DSN-MUI Nomor 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual-Beli Uang (*al-Sharf*) ditetapkan bahwa hanya transaksi *spot* yang halal; sedangkan transaksi *forward*, *swap* dan *option* adalah haram; dan dalam fatwa tersebut juga ditetapkan bahwa hukum transaksi *forward* adalah haram kecuali dilakukan dalam bentuk *forward agreement* untuk kebutuhan yang tidak dapat dihindari (*li al-hajah*). Oleh karena itu, atas dasar substansi fatwa DSN-MUI Nomor: 85/DSN-MUI/XII/2012 tentang Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah, DSN-MUI menetapkan fatwa Nomor 93/DSN-MUI/IV/2015 tentang Transaksi Lindung Nilai Syariah (*al-Tabawwuth al-Islami/Islamic Hedging*) atas nilai, ditetapkan bahwa lindung nilai secara syariah boleh dilakukan dengan syarat dilakukan atas dasar kebutuhan nyata (tidak untuk untung-untungan/spekulasi/*gharar*) dan dilakukan melalui mekanisme *forward agreement* (saling berjanji) untuk melakukan pertukaran mata uang di masa yang akan datang.

Akad dan *muwa'adah* (saling berjanji) dari bentuknya memiliki kesamaan; yaitu pihak yang melakukannya (dilakukan oleh dua pihak atau lebih), dan memiliki sifat yang sama, yaitu mengikat (*mulzim*) untuk dilakukan. Akan tetapi perbedaan antara keduanya bersifat mendasar; yaitu dalam *muwa'adah* belum muncul hak dan kewajiban; oleh karena itu saling berjanji mirip dengan perjanjian (*al-muwa'adatu tusybih al-'aqd*), perlu ditegaskan bahwa saling berjanji bukanlah akad (*wa laisa al-muwa'adatu 'aqdan*). Apabila saling berjanji dianggap sama hukumnya dengan akad, maka transaksi lindung nilai terlarang karena termasuk jual-beli utang dengan utang (*bai' al-dain bi al-dain*). Dengan ketetapan bahwa saling berjanji bukan akad, maka transaksi tersebut termasuk transaksi yang dibolehkan karena terhindar dari jual-beli utang dengan utang.

2) Tafriq al-Halal 'an al-Haram

Hukum Islam -sering disebut fikih- secara garis besar dikelompokkan menjadi ibadah dan muamalah. Ibadah adalah ajaran Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Allah (*habl min Allah*); sedangkan muamalah adalah ajaran Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia (*habl min al-nas*) di dunia secara umum, baik di bidang harta benda maupun di bidang lainnya,²⁶ atau di bidang harta benda semata.²⁷ Pembidangan fikih menjadi ibadah dan muamalah tidak boleh disalahfahami dengan mengatakan bahwa amaliah ajaran Islam bidang muamalah tidak termasuk ibadah, sehingga boleh dilakukan secara bebas tanpa perlu memperhatikan ketentuan dan batasan dalam ajaran Islam. Bagi seorang muslim amaliah muamalah pun termasuk ibadah (sering disebut ibadah *ghair mabdhah*), karena merupakan bentuk ketaatan pada ajaran Allah.

Pembidangan fikih menjadi ibadah dan muamalah dilakukan untuk memudahkan dalam memahami prinsip dasar ajaran Islam yang mengatur keduanya dan memiliki karakteristik yang berbeda. Prinsip dasar atau hukum asal (*al-ashl*) dalam ibadah adalah haram dan batal (*al-hurmah wa al-buthlan*) kecuali ada dalil yang memerintahkan; oleh karena itu, semua bentuk ibadah dalam ajaran Islam bersifat *tauqifiy* (mengikuti ketentuan yang telah digariskan oleh ajaran Islam). Sementara itu, prinsip dasar atau hukum asal dalam bidang muamalah adalah boleh (*al-ibahah*), dan manusia diberikan kebebasan untuk berkreatifitas, sampai ada dalil (ayat al-Qur'an atau hadis) yang melarang.²⁸

Prinsip dasar ibadah tersebut antara lain dijelaskan oleh Muhammad al-Zuhaili dengan kaidah fikihnya yang menetapkan bahwa hukum pokok dalam ibadah adalah dilarang, batal dan mengikuti ketentuan yang telah digariskan oleh ajaran Islam (*al-ashl fi al-'ibadat al-hazhr, al-ashl fi al-'ibadat*

26 Muhammad Rawas Qal'ahji dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughab al-Fuqaha'* (Bairut: Dar al-Nafa'is, 1985), hlm. 438.

27 Muhammad Utsman Syibair, *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi al-Fiqh al-Islami* (Oman Yordania: Dar al-Nafa'id, 2001), cet. Ke-4, hlm. 10.

28 Lihat, antara lain, al-Sayyid Muhammad bi al-Sayyid 'Alawi al-Maliki, *Manhaj al-Salaffi Fahm al-Nushush baina Nazhariyyah wa al-Tathbiq* (tt: tp, 1419 H.), cet. Ke-2, hlm. 430-431.

al-buthlan, al-ashl fi al-'ibadat al-tauqif).²⁹ Sedangkan prinsip pokok fikih muamalah antara lain dijelaskan oleh Jalal al-Din Ibn 'Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi dengan kaidah fikihnya yang menetapkan bahwa hukum pokok dalam fikih muamalah adalah boleh/*ibahah* sampai terdapat dalil yang mengharamkannya (*al-ashl fi al-asyya' al-ibahah hatta yadull al-dalil 'ala al-tahrim*).³⁰

Di samping pemetaan tersebut, fikih dari segi perintah dan cegahan (*al-awamir wa al-nawahi*) dibedakan menjadi tiga: 1) hal yang dilarang oleh Allah dan Rasul; 2) hal yang perintahkan oleh Allah dan Rasul; dan 3) hal yang tidak dilarang juga tidak diperintahkan oleh Allah dan Rasul. Pemetaan ini didasarkan pada dua dalil: *pertama*, hadits riwayat dari Abu Hurairah yang memerintahkan agar kita berhati-hati dalam merespon ajaran Rasul Saw, karena kehancuran kaum-kaum sebelum kaum Nabi Muhammad Saw disebabkan mereka oleh banyak mempertanyakan ajaran agama dan menyalahi ajaran para nabinya. Sesuatu yang dilarang Rasul harus dijaui; dan sesuatu yang diperintahkan Rasul harus dikerjakan sesuai kemampuan.³¹

Kedua, hadits riwayat Imam Ibn Majah dan Imam al-Turmudzi dari Salman al-Farisi yang menjelaskan sabda Rasul yang merupakan jawaban atas pertanyaan tentang (hukum memanfaatkan) mentega, keju, dan keledai liar. Rasul Saw bersabda bawa yang halal adalah apa-apa yang dihalalkan oleh Allah dalam kitab-Nya; dan yang haram adalah apa-apa yang diharamkan oleh Allah dalam kitab-Nya; sedangkan sesuatu yang dibiarkan (tidak dihalalkan dan tidak diharamkan) adalah boleh sebagai keleluasan.³²

29 Muhammad al-Zuhaili, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah wa Tathbiqatuha fi al-Madzahib al-Arba'ah* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2007), juz 2, hlm. 769.

30 Jalal al-Din Ibn Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. 1987), hlm. 133; lihat pula Muhammad Utsman Syibair, *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi al-Fiqh al-Islami...* hlm. 20.

31 Muhammad Ibn Isma'il al-Syaukani, *Nail al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar min Ahadits Sayyid al-Akhbar* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh. 1347 H), juz VIII, hlm. 88.

32 Muhammad Ibn Isma'il al-Syaukani, *Nail al-Awthar Syarh Muntaqa al-Akhbar min Ahadits Sayyid al-Akhbar* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh. 1347 H), juz VIII, hlm. 88.

Dalam kaidah fikih tentang prinsip atau hukum asal dalam fikih ibadah tergambar bahwa ulama dalam bidang ibadah (*mahdhab*) cenderung mengurangi ijtihad. Sebaliknya, prinsip atau hukum asal dalam bidang muamalah menunjukkan bahwa ulama membuka lebar pintu untuk melakukan ijtihad dan sejenisnya, terutama mengenai hal yang termasuk dalam kelompok *ma sakata 'anhu* (tidak dilarang dan tidak juga diperintahkan).

a) **Kaidah Fikih terkait Halal-Haram**

Di antara ulama yang tekun menjelaskan kaidah fikih tentang halal dan haram adalah Yusuf al-Qaradhawi. Dalam kitab *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, al-Qaradhawi sedikitnya menjelaskan sebelas kaidah fikih tentang halal-haram, yaitu:

1. Hukum pokok segala hal, termasuk bermuamalah adalah boleh (*al-ashl fi al-asyya' al-ibahah*). Dalam penjelasannya diuraikan bahwa segala sesuatu ciptaan Allah yang bermanfaat bagi manusia adalah halal (*al-hill*) dan boleh (*al-ibahah*), tidak haram; kecuali adanya nash yang *shahih* lagi *sharih* yang mengharamkannya. Apabila tidak ada hadits shahih dan sharih yang mengharamkannya (di antaranya hadits dha'if), maka hal tersebut dikembalikan kepada hukum asalnya, yaitu boleh (*al-ibahah*). Kaidah tersebut didasarkan pada substansi QS al-Baqarah (2): 29, QS al-Jatsiyah: 13, QS Luqman: 20, dan QS Maryam: 64.
2. Menghalalkan dan mengharamkan sesuatu adalah hak Allah semata (*al-tahlil wa al-tahrim haqq Allah wahdah*). Dalam penjelasan kaidah diuraikan bahwa kekuasaan (*al-sulthah*) untuk menentukan halal atau haramnya sesuatu telah dibatasi. Pemerintah, sultan, kerajaan, dan/atau ulama, tidak memiliki kekuasaan (*sulthah*) untuk mengharamkan sesuatu yang telah dihalalkan Allah dan Rasul; sebaliknya, mereka juga tidak memiliki kekuasaan untuk menghalalkan sesuatu yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul Saw. Dari segi sejarah yang termasuk *syar'u man qablana*, Imam al-Tirmidzi meriwayatkan dari Adiy Ibn Hatim tentang penjelasan Rasul Saw yang menyatakan

bahwa kaum Nasrani (sebelum Islam lahir) telah menghalalkan apa yang telah diharamkan Allah bagi mereka, serta telah mengharamkan apa yang telah dihalalkan Allah bagi mereka. Ibn Taimiah sebagai dinukil oleh Ibn Muflih dan ulama sebelumnya, Abu Yusuf dan Imam al-Syafi'i, menjelaskan bahwa maksud kaidah *al-tahlil wa al-tahrim haqq Allah wahdah*, adalah bahwa ulama *salaf* tidak memandang mutlak atas haramnya sesuatu kecuali keharamannya diketahui secara *qath'i*. Imam Ahmad Ibn Hanbal di antaranya menggunakan kata makruh, tidak disukai, atau tidak bagus, terhadap sesuatu yang diharamkan bukan berdasarkan dalil *qath'i*.

3. Mengharamkan sesuatu yang halal dan menghalalkan sesuatu yang haram termasuk menyekutukan Allah (syirik) (*tabrim al-halal wa tahlil al-haram qarin al-syirk bi Allah*). Kaidah fikih ini merupakan lanjutan dari kaidah fikih sebelumnya, yaitu "menghalalkan dan mengharamkan sesuatu adalah hak Allah semata" (*al-tahlil wa al-tahrim haqq Allah wahdah*). Akan tetapi, pendekatan yang digunakan berbeda. Kaidah fikih "*al-tahlil wa al-tahrim haqq Allah wahdah*" dijelaskan dari segi *sulthab* (kekuasaan/kewenangan) pihak yang menentukan halal atau haramnya sesuatu, sedangkan kaidah fikih "*tabrim al-halal wa tahlil al-haram qarin al-syirk bi Allah*" dijelaskan dari segi ajaran tauhid. Di antara dosa besar dalam Islam adalah syirik, mempersekutukan Allah (meyakini ada Tuhan selain Allah). Ulama yang mengharamkan sesuatu yang halal dan menghalalkan sesuatu yang haram termasuk ulama yang menyekutukan Allah (syirik). Oleh karena itu, ulama dalam ijtihadnya tidak boleh menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal. Di antara perbuatan yang termasuk mengharamkan yang halal diinformasikan dalam QS al-Ma'idah (5): 103 tentang kepercayaan Arab jahiliyah terkait *bahirah*, *sa'ibah*, *washilah*, dan *ham*. a) *bahirah* adalah unta betina yang telah beranak lima kali, dan anak yang kelimanya berjenis kelamin jantan; unta betina tersebut dibelah telinganya kemudian dilepaskan, tidak boleh dijadikan kendaraan dan tidak boleh pula diambil air susunya;

b) *sa'ibah* adalah unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja lantaran nadzar; c) *washilah* digambarkan dalam hal seekor domba betina melahirkan anak kembar yang terdiri atas jantan dan betina, maka anak domba yang jantan disebut washilah, yang tidak boleh disembelih dan diserahkan kepada berhala; dan d) *ham* adalah unta jantan yang tidak boleh diapa-apakan lagi (dibiarkan) karena telah berhasil membuat bunting unta betina sebanyak sepuluh kali.

4. Dalam hal yang diharamkan terkandung unsur jijik/*al-khabaits* dan madharat/*al-dharar* (*al-tahrim yattabi' al-khabats wa al-dharar*). Dalam penjelasannya diungkapkan bahwa apa yang diharamkan Allah dan/atau Rasul Saw pasti mengandung hal yang menjijikan dan *dharar*. Allah dan/atau Rasul menghalalkan sesuatu (*al-tablil*) dan mengharamkan sesuatu (*al-tahrim*) mengandung 'illat (alasan hukum) yang rasional (*ma'qulah*) yang mengacu pada kemaslahatan manusia itu sendiri. Allah menghalalkan hanya yang baik (*thayyib*) dan mengharamkan yang menjijikan (*khabits*).
5. Dalam hal-hal yang dihalalkan terkandung hal-hal yang menyebabkan sesuatu yang diharamkan tidak diperlukan lagi (*fi al-halal ma yughni 'an al-haram*). Kaidah ini bisa diistilahkan dengan "kaidah perbandingan terbalik." Maksud kaidah ini adalah bahwa dalam setiap hal yang dihalalkan terdapat hal yang bersifat kebalikannya (baca: lawan), yaitu hal yang diharamkan. Demikian juga sebaliknya. Larangan mengundi nasib dengan anak panah (QS al-Ma'idah [5]: 3) berbanding terbalik dengan anjuran untuk istikharah dalam rangka memperoleh petunjuk dari Allah dalam mencari solusi atau keputusan dalam mencari atau memilih yang terbaik dari yang ada; pengharaman riba berbanding terbalik dengan anjuran untuk melakukan bisnis yang halal yang menguntungkan (QS al-Baqarah [2]: 275); larangan menggunakan pakaian yang berbahan sutera berbanding terbalik dengan kebolehan menggunakan pakaian yang berbahan kapas; larangan zina dan homoseks (*al-liwath*) berbanding terbalik dengan perintah menikah; larangan mengkonsumsi minuman

keras (*al-khamr*) berbanding terbalik dengan kebolehan meminum minuman yang halal yang menyehatkan jasad dan ruh; dan larangan mengkonsumsi makanan yang menjijikan (*al-khabaits*) berbanding terbalik dengan perintah untuk mengkonsumsi benda yang halal dan baik (*halal wa thayyib*).

6. Sesuatu yang menjadi media yang haram adalah haram (*ma adda ila al-haram haram*). Kaidah ini menjelaskan tentang media (sarana). Dalam perbuatan hukum terdapat sarana yang mendukung tercapainya perbuatan tertentu. Kaidah ini memiliki kaidah pendamping yang semakna, antara lain kaidah “bagi media/sarana berlaku hukum yang dituju, hendak dicapai (*li al-wasa'il hukm al-maqashid; li al-wasilah hukm al-ghayah*). Kaidah ini bertalian dengan kaidah usul yang berbunyi “Jika sebuah kewajiban tidak terlaksana kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu wajib pula hukumnya” (*ma la yatimm al-wajib illa bihi fahuwa wajib*);³³Kaidah fikih “*ma adda ila al-haram haram*” merupakan dasar ditetapkan hukum yang bersifat preventif (pencegahan/*sadd al-dzari'ah*). Di antaranya dalam al-Qur'an telah diharamkan zina (QS al-Isra' [17]: 32); maka setiap media, sarana atau hal-hal yang dapat menghantarkan untuk berzina—misal: sikap *tabarruj*, khalwat, tinggal satu kamar, gambar telanjang (pornografi), dan membuka aurat---adalah haram. Bahkan kaidah ini dikembangkan pula oleh Yusuf Qaradhawi dengan mengatakan “*kullu ma a'ana ila al-haram fa-huwa haram*,” yaitu setiap hal yang membantu terwujudnya perbuatan haram adalah haram pula. Di antara contohnya adalah haramnya riba, media untuk terwujudnya riba--antara lain pemakan (penerima), wakil dan yang mewakili, pemberi riba, pencatat (akuntan) dan saksi atas transaksi yang riba--adalah haram. Lebih lanjut Yusuf Qaradhawi menjelaskan bahwa setiap pihak yang turut serta dalam mewujudkan riba menanggung dosa secara bersama (*kullu man a'ana 'ala muharram fa huwa syarik*

33 Muhammad Ibn Ali Ibn Ahmad al-Syaukani, *Irsyad al-Fubul* (Beirut: Dar al-Fikr. 1992), juz 1, hlm. 411.

fi al-itsm).³⁴

7. *Hilah* atas yang haram adalah haram (*al-tahayul 'ala al-haram haram*). Dalam kaidah ini dijelaskan mengenai helah hukum. Helah (*al-hilah; al-tahayul*) termasuk upaya rasional yang manipulatif. Di antara hilah adalah penggantian nama dan perubahan bentuk padahal substansinya sama. Berkenaan dengan hal tersebut, Yusuf al-Qaradhawi mengenalkan kaidah yang menyatakan bahwa sebuah perubahan nama tidak diakui secara hukum apabila substansinya tetap, dan perubahan bentuk juga tidak diakui secara hukum apabila hakikatnya sama (*la 'ibrata bi taghayyur al-ism idza baqiya al-musamma, wa la bi taghayyur al-shurah idza baqiyat al-haqiqah*).³⁵ Kaidah ini secara implisit mengungkap kaidah fikih yang baru, yaitu yang diakui secara hukum adalah substansinya, bukan namanya (*al-'ibrah bi al-musammayat la bi al-asma'*). Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa di antara hilah hukum adalah riba yang diubah menjadi bunga uang (*fa'idah; fawa'id al-bunuk*).
8. Niat baik tidak dapat dijadikan alasan untuk melakukan yang haram (*al-niyah al-hasanah la tubarir al-haram*). Kaidah ini menjelaskan tentang halal-haram yang berkaitan dengan niat (maksud/tujuan), substansi, dan metode/cara mendapatkan atau melakukannya. Dari segi obyek (*dzat*), benda dibedakan menjadi tiga: halal, haram, dan tidak halal serta tidak haram. Benda yang halal akan tetap halal jika diproses secara halal; sebaliknya, benda yang halal akan berubah menjadi haram jika diproses atau diperoleh/didapatkan secara haram. Sedangkan benda yang haram tidak akan berubah menjadi halal karena diproses atau diperoleh/didapatkan secara halal. Oleh karena itu, sesuatu yang haram akan tetap haram meskipun pelakunya berniat baik/tujuannya mulia seperti untuk menolong *mustadh'afin* (orang-orang lemah). Islam tidak menghalalkan segala cara untuk

34 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah. 1993), hlm. 31.

35 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah. 1993), hlm. 32.

mewujudkan yang halal (*al-ghayah la tubarir al-wasilah*); perbuatan yang halal/benar/haq harus ditempuh/diwujudkan dengan cara yang halal pula (*tujib al-wushul al-haqq 'an thariq al-haqq wahdah*). Kaidah *al-niyah al-hasanah la tubarir al-haram*, merupakan turunan dari sabda Rasul Saw yang menyatakan bahwa Allah adalah baik, dan Allah hanya menerima yang baik (*ina Allah thayyib la yaqbal illa thayyib*). Dalam hadits riwayat Ibn Khuzaimah, Ibn Hibban dan Hakim dari Abu Hurairah dikatakan bahwa Rasul Saw bersabda, “Siapa saja yang mengumpulkan harta dengan cara yang haram, kemudian harta tersebut disedekahkan, maka yang bersangkutan tidak akan mendapat pahala, dan pelanggaran tersebut merupakan tanggung jawabnya.”³⁶

9. Harus menghindari hal-hal yang syubhat karena khawatir akan terjerumus ke dalam hal-hal yang haram (*ittiqa' al-syubhat khasyyat al-wuqu' fi al-haram*). Kaidah ini merupakan turunan dari hadits riwayat Ibn Majah dari Nu'man Ibn Basyir bahwa Nabi Saw yang menyatakan bahwa yang halal sudah jelas, dan yang haram juga sudah jelas, antara yang halal dan yang haram terdapat hal yang *mutasyabihat*; siapa saja yang meninggalkan yang syubhat, maka akan selamat dari yang haram; dan siapa saja yang melakukan hal yang syubhat sekali saja, dikhawatirkan akan melakukan sesuatu yang haram. Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan bahwa yang halal sudah jelas dan tak ada kesulitan untuk mengerjakannya; dan yang haram juga sudah jelas dan tidak ada keringanan (*rukhsah*) untuk melakukannya dalam keadaan yang leluasa (*fi halat al-ikhtiyar*). Umat Islam diharuskan menjauhi yang syubhat agar terhindar dari yang haram; hal ini merupakan tindakan preventif (*sadd al-dzari'ah*).³⁷

36 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), hlm. 33-34.

37 Syubhat adalah sesuatu yang yang tidak jelas halal dan haramnya. Lihat antara lain Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: Ma'fhumuha, Nasy'atuha, Tathawwuruha, Dirasat Mu'alifatiba, Adillatuhu, Mumimmatuha, Tathbiquha* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), hlm. 309; dan Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), hlm. 34-35.

10. Sesuatu yang diharamkan adalah haram untuk semua orang/pihak (*al-haram haram 'ala al-jami'*). Islam bersifat *syumuli* (menyeluruh) sehingga tidak membedakan umatnya secara diskriminatif dan tidak ada yang diistimewakan. Oleh karena itu, kaidah ini merupakan penegasan bahwa sesuatu yang diharamkan adalah haram untuk semua orang/pihak. Dalam Islam tidak ada ajaran yang menyatakan bahwa sesuatu itu haram untuk orang asing tapi halal untuk orang Arab; atau sesuatu itu haram bagi kulit hitam tapi halal bagi kulit putih; atau sesuatu itu diharamkan bagi kelompok/suku tertentu tapi haram bagi kelompok atau suku yang lainnya.³⁸
11. Dalam Keadaan terpaksa, seseorang boleh melakukan hal yang dilarang (*al-dharurat tubih al-mahzhurat*). Kaidah ini kelihatannya ditempatkan oleh Yusuf al-Qaradhawi sebagai penyimpul terhadap --atau pengecualian dari-- kaidah-kaidah sebelumnya. Kaidah: Suatu sarana terhadap yang haram adalah haram (*ma adda ila al-haram fa huwa haram*), hilah atas yang haram adalah haram (*al-tahayul 'ala al-haram haram*), dan niat baik tidak dapat dijadikan alasan untuk melakukan yang haram (*al-niyah al-hasanah la tubarir al-haram*), termasuk kaidah setiap hal yang membantu terwujudnya perbuatan haram adalah haram pula (*kullu ma a'ana ila al-haram fa huwa haram*), baik pemakan (konsumen, penerima) benda haram, wakil dan yang mewakilkan transaksi yang haram, pemberi riba, pencatat (akuntan) dan saksi atas transaksi yang riba adalah haram dipandang sebagai kaidah-kaidah yang bersifat preventif (*sadd al-dzari'ah*). Akan tetapi, dalam keadaan dharurat (terpaksa karena kalau tidak melakukan yang haram akan kehilangan nyawa), maka hal-hal yang haram boleh dilakukan; hal ini antara lain didasarkan pada QS al-Baqarah (2): 173. Kebolehan melakukan sesuatu yang haram karena dharurat hanya sebatas keperluan; dengan demikian, hal tersebut dilakukan

38 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah. 1993), hlm. 35-38.

tidak boleh secara berlebihan dan melampaui batas (substansi QS al-Baqarah [2]: 173).³⁹

b) Kaidah tentang Percampuran antara yang Halal dan yang Haram

Kaidah tentang halal dan haram yang telah dikemukakan di atas merupakan kaidah yang digunakan ulama dalam menentukan sesuatu yang tidak ditentukan hukumnya secara pasti dalam Quran-sunah. Permasalahan yang kemudian dikembangkan ulama adalah tentang percampuran antara yang halal dan yang haram.

Dalam rangka menjelaskan hukum atas percampuran antara yang halal dan yang haram, ulama mengemukakan kaidah “apabila bercampur antara yang halal dan yang haram, maka percampuran tersebut dihukumi haram” (*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*).

Kaidah “*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” berasal dari sebuah hadits yang menyatakan bahwa “tidaklah sesuatu yang tercampur antara yang halal dan yang haram, kecuali yang haram mengalahkan yang halal” (*ma ihtama’a al-halal wa al-haram illa ghalaba al-haram al-halal*). Akan tetapi, kualitas hadits tersebut tidak mencapai derajat shahih. Abu al-Fadhl al-Iraqi berpendapat bahwa hadits tersebut tidak jelas sumbernya (*la ashl lah*); Al-Subki menukil hadits tersebut dari Imam al-Baihaqi yang diriwayatkan dari Jabir al-Ju’fi, ia (al-Ju’fi) termasuk lemah (*dha’if*); sedangkan jalur riwayat hadits tersebut dari al-Sya’bi dan Ibn Mas’ud, dinilai *munqathi’*; dan Imam al-Subki menjelaskan bahwa hadits tersebut diriwayatkan dari jalur Abd al-Razzaq dalam kitab *mushnaf*-nya, hadits tersebut termasuk *mauquf* sampai ke Ibn Mas’ud (tidak *marfu’*). Meskipun demikian, al-Subki berpendapat bahwa kaidah “*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” termasuk shahih secara substantif, walaupun hadis yang dijadikan rujukannya dilihat dari segi jalur periwayatan termasuk lemah.⁴⁰

39 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam...*, hlm. 38-39.

40 Jalal al-Din Abd al-Rahman Ibn Abi bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazha’ir fi Qawa’id wa Furu’ Fiqh al-Syafi’iyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi. 1987), hlm. 209. Ibn Nujaim menjelaskan hal yang sama, lihat Zain al-Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabah wa al-Nazha’ir ‘ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu’man* (Kairo: Mu’assasah al-Halabi wa al-Syirkah.

Kaidah fikih “*idza ijtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” juga berhubungan dengan kaidah ushul mengenai dalil yang bertentangan (*ta’arudh al-adillah*). Dalam kaidah ushul ditetapkan bahwa apabila ada dua dalil yang bertentangan, yang satu menetapkan haram (mengharamkan) dan dalil yang lain membolehkannya, maka yang diutamakan untuk diamalkan adalah dalil yang mengharamkan (*idza ta’aradha dalilani, ahaduhuma yaqtadhi al-tahrim wa al-akhar yaqtadhi al-ibahah quddima al-tahrim fi al-ashabb*).⁴¹

Di antara hadits yang dianggap *ta’arudh* adalah hadits tentang isteri yang sedang haid. Dalam hadits riwayat Abu Daud dari Haram Ibn Hakim tentang pamannya yang bertanya kepada Rasul Saw mengenai apa yang halal dilakukan baginya terhadap isterinya yang sedang haid, Rasul Saw menjawab “dari pusar ke atas.” (*laka min al-ha’idh ma fawqa al-izar*) Sedangkan dalam hadits riwayat imam Muslim dari Anas Ra, di mana Rasul Saw bersabda: “lakukanlah sesgalanya kecuali bersetubuh” (*ishma’u kulla sya’ illa al-nikah*). Imam al-Suyuthi menjelaskan bahwa hadits yang pertama terkait keharaman “menyentuh” bagian antara pusar dan lutut isteri yang sedang haidh; sedangkan hadits kedua kebolehan melakukan apapun kecuali bersetubuh; yang lebih kuat adalah hadits yang mengharamkannya (hadits pertama) dengan alasan kehati-hatian (*ikhthiyath*).⁴²

Dalam kitab *al-Qawa’id al-Janiyah Hasyiyah al-Mawahib al-Sunniyah ‘ala al-Fawa’id al-Bahiyah*, Abi al-Faydh Muhammad Yasin Ibn Isa al-Fadani al-Makki menjelaskan bahwa penjelasan al-Suyuthi dan Ibn Nujaim mengenai pendapat pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf, Malik, dan al-Syafi’I tentang hadits *ta’arudh* terkait haidh, menunjukkan kebolehannya dibentuk kaidah ushul yang baru, yaitu “dalil yang mengharamkan lebih diutamakan atas dalil yang mengharamkan (*al-tahrim muqaddam ‘ala*

1968), hlm. 109.

41 Jalal al-Din Abd al-Rahman Ibn Abi bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza’ir fi Qawa’id wa Furu’ Fiqh al-Syafi’iyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi. 1987), hlm. 209.

42 Menurut Ibn Nuzaim, pendapat tersebut adalah pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf, Malik, dan al-Syafi’i. Lihat Zain al-Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asyabah wa al-Nazha’ir ‘ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu’man* (Kairo: Mu’assasah al-Halabi wa al-Syirkah. 1968), hlm. 109; dan lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadza’ir fi Qawa’id wa Furu’ Fiqh al-Syafi’iyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi. 1987), hlm. 209-210.

al-hill [baca: *al-tablil*]).⁴³

Dalam beberapa kitab fikih kaidah ini digunakan untuk menjelaskan hukum benda yang bercampur antara yang halal dengan yang haram, atau antara benda najis dengan benda suci (*al-thuhr*). Pada umumnya, kaidah ini digunakan untuk menjelaskan minuman, makanan, dan bersuci (air untuk bersuci). Apabila benda yang halal atau suci adalah benda cair, dan benda najis atau haram juga benda cair, maka percampuran benda halal dengan yang haram atau percampuran benda yang suci dengan yang najis terjadi yang dapat dikategorikan larut (bahasa kimia: ionisasi), ibarat percampuran gula dengan air sebelum mencapai fase percampuran jenuh.

Kaidah “*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” dinilaitepat diaplikasikan terhadap benda yang cair dan larut sehingga tidak dapat dibedakan; oleh karena itu, kaidah ini hanya berlaku pada kasus percampuran benda halal dengan benda lain yang haram atau percampuran benda yang suci dengan benda lain yang najis, di mana benda-benda tersebut termasuk benda cair, sehingga memungkinkan terjadi percampuran yang bersifat larut. Sedangkan percampuran benda yang halal dengan benda lain yang haram atau percampuran antara benda najis dengan benda lain yang suci yang tidak termasuk benda cair, dapat dilakukan pendekatan lain. Dengan demikian, makna kaidah “*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*”, adalah apabila benda halal yang cair bercampur dengan benda haram yang cair, maka dianggap haram secara hukum; atau apabila benda najis yang cair bercampur dengan benda cair lainnya yang suci, maka dianggap najis secara hukum.

c) Kaidah tentang Pemisahan Harta yang Halal dari yang Haram

Diskusi mengenai percampuran benda yang halal dengan benda yang haram, atau percampuran benda yang najis dengan benda yang suci sebagai bagian dari diskusi tentang kaidah “*idza ihtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*,” terus bergulir di kalangan pakar hukum Islam. Syaikh al-Islam Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taimiah al-Harani (w. 728 H) yang di

43 Abi al-Faidh Muhammad Yasin Ibn Isa al-Fadani al-Makki, *al-Qawa'id al-Janiyah Hasiyah al-Mawabib al-Suniyah 'ala al-Fawa'id al-Bahiyah* (Beirut: Dar al-Fikr. 1996), hlm. 333.

Indonesia lebih dikenal dengan nama Ibn Taimiah, ia diduga kuat telah memperkaya kaidah “*idza ijtama’ al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” dengan membuat kaidah baru sebagai “lanjutan” dari kaidah tersebut.

Ibn Taimiah ditanya tentang dua hal: 1) status hukum (halal atau haramnya) harta pengusaha yang sebagian besar hartanya berasal dari hasil usaha sektor/bidang usaha yang haram---antara lain usaha hiburan yang menampilkan tarian telanjang (striptease) atau perjudian; dan 2) status hukum (halal atau haramnya) harta para pemimpin yang memperoleh/mendapatkan harta secara tidak halal (melalui korupsi atau gratifikasi).

Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Ibn Taimiah menjelaskan bahwa: 1) apabila dalam harta pengusaha atau pemimpin tersebut tercampur antara harta yang halal dengan harta yang haram karena sektor usaha yang dilakukannya termasuk syubhat, maka jangan dihukumi haram kecuali setelah diketahui secara pasti tentang keharamannya, dan tidak boleh pula dihukumi halal kecuali setelah diketahui secara pasti tentang kehalalannya. Apabila mayoritas (kebanyakan) harta mereka termasuk harta yang halal, maka tidak boleh dihukumi haram; sedangkan apabila mayoritas harta mereka termasuk harta yang haram, maka boleh dihukumi haram (menurut satu pendapat); dan 2) apabila dalam harta mereka terdapat harta yang haram dan yang halal, dan semuanya telah tercampur (*ikhtilath*), maka harta yang haram adalah haram secara hukum, sedangkan harta yang halal adalah halal secara hukum; yang boleh digunakan adalah harta yang halal dengan cara memilah (baca: memisahkan) dan/atau mengambil harta yang berdasarkan analisis faktual termasuk harta yang diperoleh dengan cara yang halal untuk digunakan. Penjelasan tersebut kemudian dibingkai dalam kaidah “*man ikhtalatha bi malihi al-halal wa al-haram ukhrija qadr al-haram wa al-baqi halal lah*” (siapa saja yang hartanya bercampur antara harta yang halal dengan harta yang haram, keluarkanlah kadar harta yang haram, dan harta yang tersisa [setelah dipisahkan dan/atau dikeluarkan kadar harta yang haramnya] adalah harta yang halal baginya).⁴⁴

44 Syaikh al-Islam Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taimiah al-Harani, *Majmu’at al-Fatawa* (Kairo: Dar al-Hadits. 2006), juz XXIX, hlm. 145.

Ketika menafsirkan ayat: "...jika kamu bertaubat, maka bagimu pokok hartamu..." (QS. al-Baqarah [2]: 279) Ibn Arabi al-Maliki dalam kitab *Ahkam al-Qur'an* sejalan dengan kaidah yang dikemukakan Ibn Taimiah tersebut,⁴⁵ bahkan ia mengkritik pendapat yang menyatakan bahwa "apabila harta yang halal tercampur dengan harta yang haram sehingga tidak dapat dipilah/dibedakan/dipisah, kemudian kadar harta haram yang tercampur dengan harta halal tersebut diambil (dikeluarkan, dipisahkan), maka harta yang tersisa tetap tidak halal dan tidak thayyib, karena boleh jadi bagian yang dikeluarkan itu merupakan bagian yang halal dan yang tersisa adalah bagian harta yang haram." Ibn Arabi al-Maliki menegaskan bahwa pendapat tersebut merupakan sikap berlebihan dalam melaksanakan --penyimpangan dari-- ajaran agama Islam (*ghulw fi al-din*).⁴⁶

Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan dalam kitab *Mausu'at al-Qaw'id al-Fiqhiyyah*, menjelaskan kaidah "*man ikhtalatha bi malihi al-halal wa al-haram ukhrijia qadr al-haram wa al-baqi halal lah*" bahwa apabila dalam harta seseorang yang merupakan hasil usaha yang halal tercampur dengan harta yang merupakan hasil usaha yang tidak halal, maka dapat dilakukan dua cara berikut: 1) dalam hal harta tersebut merupakan harta yang dapat dipilah-pilah (baca: dipisahkan, dibedakan mana yang halal dan mana yang haram), maka harta yang haram harus dikeluarkan (dipisahkan), dan 2) apabila harta yang bercampur tersebut merupakan harta yang tidak dapat dipilah-pilah (misal: uang), maka harus dilakukan penghitungan secara cermat, lalu kadar bagian yang haram harus dipisahkan dan sisanya adalah harta yang halal baginya. Bagian harta yang haram tersebut -artinya diperoleh dengan cara yang tidak dibenarkan oleh hukum Islam- wajib dikembalikan kepada pemiliknya yang sah; jika si pemilik tidak diketahui, maka harta tersebut disedekahkan atas nama pemilik.⁴⁷

45 Ali Ahmad al-Nadwi, *Mausu'ah al-Qaw'id wa al-Dhawabit al-Fiqhiyyah al-Hakimah li al-Mu'amalat al-Maliyah fi al-Fiqh al-Islami* (tt.: Dar 'Alam al-Ma'rifah, 1999), juz 1, hlm. 344-345.

46 Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan, *Mausu'at al-Qaw'id al-Fiqhiyyah al-Munazbhamah li al-Mu'amalat al-Maliyah al-Islamiyyah wa Dauruha fi Tawjih al-Nazhm al-Mu'ashirah* (Iskandariyah: Dar al-Aiman, 2007), hlm. 279.

47 Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan, *Mausu'at al-Qaw'id al-Fiqhiyyah al-Munazbhamah li al-Mu'amalat al-Maliyah al-Islamiyyah wa Dauruha fi Tawjih al-Nazhm al-Mu'ashirah*

Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan menjelaskan tentang ketepatan penggunaan dua kaidah yang terlihat agak *ta'arudh*, yaitu “apabila bercampur antara yang halal dan yang haram, maka percampuran tersebut dihukumi haram” (*idza ihtama' al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*), dan “siapa saja yang hartanya bercampur antara harta yang halal dengan harta yang haram, keluarkanlah kadar harta yang haram, dan harta yang tersisa [setelah dipisahkan dan/atau dikeluarkan kadar harta yang haramnya] adalah harta yang halal baginya” (*man ikhtalatha bi malihi al-halal wa al-haram ukhbrja qadr al-haram wa al-baqi halal lah*). Kaidah “*idza ihtama' al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*” digunakan terhadap percampuran harta yang tidak mungkin dibeda-bedakan lagi atau dipisah antara yang satu dengan yang lain, baik secara hakiki maupun secara hukmi; sedangkan kaidah “*man ikhtalatha bi malihi al-halal wa al-haram ukhbrja qadr al-haram wa al-baqi halal lah*” digunakan terhadap percampuran harta yang memungkinkan dilakukan pembedaan atau pemisahan antara yang satu dengan yang lain. Cara ini dalam pandangan Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan dianggap adil dan moderat (*al-'adl wa al-wasath*), serta sejalan dengan karakteristik hukum Islam yang bersifat penuh kemudahan (*yusr al-syari'ah al-Islamiyah*).⁴⁸

d) Penerapan Teori *Tafriq al-Halal 'an al-Haram*

Penulis melihat bahwa dalam perkembangan situasi sosial dan politik global sekarang ini, di antara hal yang sangat mendesak dilakukan adalah mengembangkan hukum Islam melalui pembaruan pemikiran ekonomi syariah (*mu'amalah al-maliyah al-iqtishadiyah*) disebabkan oleh tumbuh pesatnya bisnis yang berbasis syariah antara lain perbankan syariah, asuransi syariah, dan pasar modal syariah. Pertumbuhan tersebut harus diimbangi dan didukung fatwa dan regulasi yang memadai.⁴⁹

(Iskandariyah: Dar al-Aiman. 2007), hlm. 278-279.

48 Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan, *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Munazhzhamah li al-Mu'amalah al-Maliyah al-Islamiyyah wa Dauruha fi Tawjih al-Nazhm al-Mu'ashirah* (Iskandariyah: Dar al-Aiman. 2007), hlm. 279.

49 Pengakuan terhadap peran KH Ma'ruf Amin antara lain dapat dilihat dalam H.M. Atho Mudzhar, “KH Ma'ruf Amin: Seorang Ulama yang Cemerlang dalam Ilmu Hukum Ekonomi Syariah dan Motor Penggerak Ekonomi Syariah Indonesia,” (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

Teori *tafriq al-halal 'an al-haram* dikembangkan dengan pertimbangan bahwa dalam konteks Indonesia kegiatan ekonomi Syariah belum bisa dilepaskan sepenuhnya dari sistem ekonomi konvensional yang ribawi. Setidaknya institusi ekonomi Syariah berhubungan dengan institusi ekonomi konvensional yang ribawi dari aspek permodalan, pengembangan produk, maupun keuntungan yang diperoleh.

Pemisahan antara yang halal dari yang haram dapat dilakukan dalam hal yang diharamkan tidak termasuk haram karena substansinya (*haram lidzatih*). Teori ini dapat dirumuskan bahwa harta atau uang dalam persepektif fiqh bukanlah benda haram karena zatnya (*'ainiyah*) tapi haram karena cara memperolehnya yang tidak sesuai syariah (*ligairih*). Oleh karena itu, apabila tercampur uang yang halal dengan uang yang haram karena proses mendapatkannya tidak sesuai syariah, sementara jumlah uang yang haram dikira/dihitung, maka keluarkanlah uang dengan jumlah tertentu yang diyakini haram; berarti uang yang tersisa adalah halal hukumnya. Teori *tafriq* yang dikembangkan Penulis -selain mengacu pada kaidah yang dirumuskan oleh Ibnu Taimiah sebagaimana dipaparkan di atas- berdasarkan pada fatwa Ibnu Shalah, Imam Nawawi, dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang ulasannya dapat dilihat pada bagian berikut.⁵⁰

1. Ibn Shalah berfatwa bahwa dalam hal terjadi percampuran antara uang yang halal dengan uang yang haram yang tidak dapat dibedakan secara pasti, jalan keluarnya adalah memisahkan (baca: mengeluarkan) uang yang haram, dan gunakanlah sisanya (yang halal). Dalam hal pemilik uang yang haram masih dapat diketahui, maka uang tersebut harus dikembalikan kepada pemiliknya. Apabila pemiliknya sudah tidak diketahui (atau diketahui tapi tidak ada), maka uang haram tersebut harus disedekahkan.
2. Imam al-Nawawi (w.676 H) berpendapat bahwa Ulama Syafi'iyah sepakat tentang metode menyelesaikan percampuran harta yang halal

2012); dan H. Muhammad Amin Suma, "KH Ma'ruf Amin: Menimbang Pemikiran, Peran dan Jasa KH Ma'ruf Amin dalam Penggalan dan Penerapan Hukum Ekonomi Syariah di Negara Hukum Indonesia," (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2012).

50 KH Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Islam Indonesia: dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam* (Jakarta: eLSAS. 2011) hlm. 44-47.

dengan harta yang haram. Apabila minyak atau gandum hasil ghasab (haram karena prosesnya) dicampur dengan harta yang sejenisnya yang diperoleh dengan cara yang halal, maka ulama Syafiiyah berpendapat bahwa harta yang haram harus dikeluarkan sesuai kadar atau ukuran yang hak, dan sisanya (setelah dikeluarkan yang haram) berarti halal bagi yang melakukan ghasab tersebut.

3. Ibn Qayyim al-Jauziyah menegaskan pendapat Ibn Taimiah tentang *tafriq al-halal 'an al-haram*, dengan menyatakan bahwa pertobatan bagi orang yang hartanya tercampur antara yang halal dan yang haram sehingga ia sulit membedakannya, adalah dengan cara mendermakan harta yang diyakini haramnya, dan sisanya berarti miliknya yang halal dan baik (*thayyib*).

Teori *tafriq al-halal min al-haram* merupakan pengecualian dari kaidah umum diketahui masyarakat, yaitu *idza ihtama'a al-halal wa al-haram ghuliba al-haram*. Pengecualian ini penting dikembangkan terutama dalam hal percampuran harta yang halal dengan harta yang haram bukan karena substansinya (*lidzatihi*), tetapi haram karena prosesnya (*lighairihi*).⁵¹ Teori *tafriq al-halal min al-haram* antara lain diaplikasikan dalam hal-hal berikut:⁵²

1. Pendirian bank syariah atau unit usaha syariah (UUS) oleh Bank Konvensional; teori *tafriq al-halal min al-haram* merupakan jawaban atas komentar banyak pihak tentang berdirinya bank-bank syariah, terutama UUS yang dibentuk atau didirikan oleh bank-bank konvensional. Di antara umat Islam ada yang meragukan kehalalan produk Unit Usaha Syariah karena modal pembentukan berasal dari bank konvensional yang termasuk perusahaan ribawi. Teori *tafriq al-halal min al-haram* diaplikasikan dengan cara mengidentifikasi seluruh uang yang menjadi milik bank konvensional sehingga diketahui mana yang merupakan bunga dan mana yang merupakan modal atau

51 Ali Ahmad al-Nadawi, *Mausu'ah al-Qawaid wa al-Dhawabith al-Fiqhiyyah* (tt.: Dar Alam al-Ma'rifah. 1999), juz I, hlm.344; dan Athiyah Adlan Athiyah Ramadhan, *Mausu'ah al-Qawaid al-Fiqhiyyah* (Iskandariyyah: Dar al-Aiman, 2007), hlm. 279.

52 KH Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Islam Indonesia: dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam* (Jakarta: eLSAS. 2011) hlm. 47-51.

pendapatan yang diperoleh dari jasa-jasa yang tidak didasarkan pada bunga. Pendapatan bank yang berasal dari bunga disisihkan terlebih dahulu, maka sisanya dapat atau boleh dijadikan modal pendirian bank syariah atau UUS karena diyakini halal.

2. Pembentukan reksadana Syariah yang kemudian diakomodir dalam fatwa DSN-MUI Nomor 20 Tahun 2001 tentang Reksadana Syariah dan telah diakomodir pihak Otoritas dalam bentuk regulasi yang berupa Peraturan Bapepam Nomor IX.A.13 Tahun 2009. Reksadana adalah wadah yang dipergunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal yang punya tujuan investasi bersama. Pengelolaan reksadana dilakuakn oleh manajer investasi berdasarkan kontrak/perjanjian yang dibuat menurut ketentuan Bapepam LK. Manajer investasi wajib mengelola portofolio Reksadana menurut tujuan dan kebijakan investasi yang dicantumkan dalam kontrak dan prospektus. Sebagai imbal jasa pengelolaan reksadana, Manajer Investasi berhak memperoleh fee yang besarnya disesuaikan dengan Nilai aktiva Bersih Reksadana dan kinerja pengelolaan. Nilai aktiva bersih adalah nilai pasar wajar dari porto folio efek dan kekayaan lain dari reksadana dikurangi seluruh kewajibannya.⁵³ Reksadana Syariah pertama kali diluncurkan pada 25 Juni 1997 oleh PT Danareksa dan mengalami pertumbuhan signifikan pada tahun 2002. Sebagai institusi yang berwenang dalam menjamin kesesuaian Syariah (*Shariah compliance*), DSN-MUI pada tahun 2000 mengeluarkan fatwa Nomor 20 Tahun 2000. Dalam fatwa tersebut reksadana syariah diartikan sebagai reksadana yang beroperasi menurut ketentuan dan prinsip syariah Islam, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (*shahib al-mal/ rabb al-mal*) dengan manajer investasi sebagai pengguna, maupun rasio asal modal yang berupa pinjaman dari bank syariah atau bank ribawi, serta produk usahanya.⁵⁴ DSN-MUI dalam fatwanya secara tegas telah menetapkan bahwa dalam penentuan dan pembagian

53 Marzuki Usman dkk, *Bungai Rampai Reksadana* (Jakarta: Balai Pustaka. 1997), hlm. 17.

54 Iswi Hariyani, dan Serfianto DP, *Buku Pintar Hukum Bisnis Pasar Modal* (Jakarta: Visimedia. 2010), hlm. 358.

hasil investasi harus bersih dari unsur non-halal, sehingga Manajer Investasi harus melakukan pemisahan bagian pendapatan yang mengandung unsur non-halal dari pendapatan yang diyakini halal (*tafriq al-halal minal haram*). Penghasilan yang dapat diterima oleh Reksadana syariah adalah dari: a) saham yang berupa: 1) deviden yang merupakan bagi hasil keuntungan yang dibagikan dari laba yang dihasilkan emiten, baik dibayarkan dalam bentuk tunai atau dalam bentuk saham; 2) *rights* yang merupakan hak untuk memesan efek lebih dahulu yang diberikan oleh emiten; dan 3) capital gain yang merupakan keuntungan yang diperoleh dalam jual beli saham di pasar modal; b) obligasi yang sesuai syariah; c) surat berharga dari pasar uang yang sesuai dengan Syariah; dan d) bagi hasil deposito dari bank-bank syariah. Sedangkan hasil investasi yang harus dipisahkan yang berasal dari non halal akan digunakan untuk kemaslahatan umat (bukan digunakan secara pribadi). Fatwa ini telah diadopsi dalam Peraturan Peraturan Bapepam Nomor IX.A.13 Tahun 2009 yang menetapkan bahwa efek atau instrumen (surat berharga) yang tidak memenuhi prinsip-prinsip syariah dipisahkan dari perhitungan Nilai Aktiva Bersih (NAB) Reksa Dana dan diperlakukan sebagai dana sosial.⁵⁵

3) *I'adah an-Nadhar*

a) *Teori I'adah al-Nazhar*

Di antara upaya pengembangan fiqh ekonomi Syariah adalah dikembangkannya teori *i'adah al-nazhar* (telaah ulang). Telaah ulang terhadap pendapat ulama terdahulu bisa dilakukan dalam hal pendapat ulama terdahulu dianggap tidak cocok lagi untuk dipedomani karena faktor sulit diimplementasikan (*ta'assur, ta'adzdzur aw shu'ubah al-amal*). Telaah ulang salah satu caranya dilakukan dengan menguji kembali pendapat yang *mu'tamad* dengan mempertimbangkan pendapat hukum yang selama ini

55 Lihat fatwa DSN-MUI Nomor: 20/DSN-MUI/IV/ 2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Reksadana Syariah.

dipandang lemah (*marjuh* bahkan *mahjur*), karena adanya *'illah* hukum yang baru dan/atau pendapat tersebut lebih membawa kemaslahatan; kemudian pendapat tersebut dijadikan pedoman (*mu'tamad*) dalam menetapkan hukum.

Mempertimbangkan kembali pendapat yang dianggap lemah (*marjuh*) menjadi pendapat yang boleh dijadikan pedoman (*mu'tamad*) adalah sebuah upaya terobosan terhadap kebekuan fikih di bidang ekonomi yang selama ini mengalami kemandekan yang cukup lama di tengah hegemoni teori hukum bisnis atau hukum dagang yang konvensional. Di sisi lain, mengembangkan teori ini lebih bersikap hati-hati dan terukur secara ilmiah dibanding dengan pendapat ulama yang bersikap longgar (*mutasabil*) dalam menetapkan hukum dengan alasan *al-ashlu fi al-asya' al-ibahah* (hukum asal segala sesuatu itu boleh atau *li al-maslahah* (adanya maslahat) atau *hajjah* (kepentingan mendesak).

Teori ini merupakan jalan tengah atau moderat di antara pemikiran pakar hukum ekonomi syariah yang terlalu longgar (*mutasabil*) dalam menerapkan prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah, sehingga ekonomi Islam terjebak pada labeling. Sebaliknya dengan teori ini pengembangan ekonomi Islam tidak terlalu ketat dan terikat dalam kaidah-kaidah dan pemikiran fiqh klasik yang mungkin sulit diaplikasikan kembali pada era sekarang (*mutasaddid*). Dasar teori ini adalah kaidah: "*Hukum itu berjalan sesuai dengan illah-nya, ada dan tidak adanya (illah) (al-hukm yaduru ma'a 'illatihi wujud[an] wa 'adam[an])*".⁵⁶

Kaidah ini merupakan kaidah yang penting dalam menjelaskan hubungan antara hukum dengan *illah*-nya. Apakah *illah* tersebut ada atau tidak, karena asal hukum senantiasa dilatar belakangi oleh *illah*. Kaedah ini termasuk *grand theory* yang mencakup seluruh hukum Islam, karena *illah* hukum adalah hikmah syar'i adanya perintah dan larangan. Ulama pada umumnya menganalisis tujuan hukum (*maqashid al-Syari'ah*) dan *'illah* hukum dihubungkan dan disandarkan mashlahat. Kaidah lain yang

56 Ali Ahmad al-Nadawi, *Mausu'ah al-Qawaid wa al-Dhawabith al-Fiqhiyyah* (tt.: Dar Alam al-Ma'rifah. 1999), vol. I, hlm. 395.

semakna dengan kaidah ini adalah “apabila ‘illah hukum hilang, maka hilang pula hukum” (*idza zalat al-‘illah zala al-hukm*).⁵⁷

Dalam kaitan hubungan illah dan hukum dan gugurnya hukum karena hilangnya sebab-sebabnya, Izz al-Din Ibn Abd al-Salam menjelaskan dalam sebuah pasal yang menyatakan bahwa hukum itu akan hilang dengan hilangnya illah-illah-nya. Jika perasan anggur telah berubah menjadi khamar, hilang pula hukum kesuciannya, dan bila khamar berubah menjadi cuka, hilang pula hukum najisnya. Demikian pula sifat kanak-kanak, bodoh, hilang ingatan, tidur, gila menjadi sebab hilangnya tanggungjawab dan kecakapan hukum. Jika sifat-sifat tersebut telah hilang, tanggungjawab hukum akan diemban kembali oleh yang bersangkutan. Demikian pula segala tindakan hukumnya menjadi sah dengan menyebabkan pemindahan hak milik dan hilang karena hilangnya ‘illah.

b) *Aplikasi Teori I‘adah al-Nazhar*

Teori *i‘adah al-nazhar* (telaah ulang) antara lain diaplikasikan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam hal-hal berikut:⁵⁸

1. Posisi wakil dalam akad sewa-menyewa; wakil boleh menyewa benda yang dipercayakan kepadanya untuk disewakan. Pendapat ini dijadikan pegangan oleh DSN-MUI meskipun bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama setelah melakukan telaah ulang (*i‘adah al-nazhar*) terhadap ‘illah hukum yang dikemukakan Jumhur ulama. Jumhur ulama berpendapat bahwa larangan bagi wakil menyewa benda yang diserahkan kepadanya untuk disewakan kepada orang lain karena adanya *tuhmah* (diduga kuat ada kebohongan) dari wakil sehingga dapat merugikan pemilik. Namun bila dilakukan telaah ulang terhadap ‘illah hukum tersebut, maka ‘illah hukum tersebut akan hilang bila pemilik memberikan tarif yang jelas terhadap benda

57 Ali Ahmad al-Nadawi, *Mausu‘ah al-Qawa‘id wa al-Dhawabith al-Fiqhiyyah* (tt.: Dar Alam al-Ma‘rifah. 1999), vol. I, hlm. 398.

58 KH Ma‘ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Islam Indonesia: dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam* (Jakarta: eLSAS. 2011) hlm. 51-56.

yang akan disewakan kepada wakilnya, lalu wakil menyepakati tarif tersebut dan kemudian ia menyewa sendiri harta benda tersebut.

2. Transaksi *kafalah bil ujah* (pertanggungan dengan upah) dengan menyandarkan kepada pendapat sebagian kecil ulama yang berbeda dengan jumhur ulama yang melarangnya. Berdasarkan hal itulah bahwa *Letter of Credit* yang mana penjamin menerima upah dibolehkan dalam fatwa DSN MUI Tahun 2009. Mushthafa ‘Abdullah al-Hamsyari menegaskan bahwa *Letter of Credit* (L/C) yang berisi ketetapan bahwa bank berjanji kepada eksportir untuk membayar haknya (eksportir) atas importir adalah boleh. Upah yang diterima oleh bank sebagai imbalan atas penerbitan L/C adalah boleh. Hukum “boleh” ini oleh Mushthafa al-Hamsyari didasarkan pada karakteristik muamalah L/C tersebut yang berkisar pada akad *wakalah*, *hawalah* dan *dhaman* (*kafalah*). *Wakalah* dengan imbalan (fee) tidak haram; demikian juga tidak haram *hawalah* dengan imbalan. Adapun *dhaman* (*kafalah*) dengan imbalan oleh Mushthafa al-Hamsyari disandarkan pada imbalan atas jasa *jah* (*dignity*, kewibawaan) yang menurut madzhab Syafi’i, hukumnya boleh walaupun menurut beberapa ulama mengharamkan dan ada pula yang menetapkan makruh hukumnya. Mushthafa al-Hamsyari juga menyandarkan *dhaman* (*kafalah*) dengan imbalan pada *ju’alah* yang dibolehkan oleh madzhab Syafi’i.⁵⁹
3. Bank garansi; Mushthafa ‘Abdullah al-Hamsyari berpendapat tentang bolehnya bank garansi dan berbagai jenisnya. Bank garansi adalah dokumen yang diberikan oleh bank (atas permohonan nasabahnya) yang berisi jaminan bank bahwa bank akan memenuhi kewajiban-kewajiban nasabahnya terhadap rekanan nasabah. Mushthafa ‘Abdullah al-Hamsyari menyatakan bahwa bank garansi hukumnya boleh. Bank garansi tersebut oleh Mushthafa disejajarkan dengan *wakalah* atau *kafalah*; dan kedua akad ini hukumnya boleh. Demikian juga

59 Lihat fatwa DSN-MUI Nomor: 11/DSN-MUI/IV/ 2001 tentang Kafalah; fatwa DSN-MUI Nomor: 34/DSN-MUI/IX/ 2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah; dan fatwa DSN-MUI Nomor: 34/DSN-MUI/IX/ 2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah.

pengambilan imbalan atas kedua akad itu tidak diharamkan.

4. PLBS Jasa Perjalanan Umrah; fatwa DSN-MUI Nomor: 83/DSN-MUI/VI/2012 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Jasa Perjalanan Umrah, disusun atas dasar literatur yang berisi mengenai ikhtilaf (silang pendapat) ulama tentang hukum penyelenggaraan *al-taswiq al-syabaki*, *al-taswiq al-harami*, *al-taswiq al-thabaqi*, *al-taswiq al-tijari* atau *network marketing*; yaitu metode penjualan barang dan/atau jasa tertentu melalui jaringan pemasaran yang dikembangkan oleh mitra usaha yang bekerja atas dasar komisi dan/atau bonus berdasarkan hasil penjualan kepada konsumen di luar lokasi eceran tetap; metode penjualan jasa tersebut dijalankan berdasarkan prinsip syariah; karena dalam *al-taswiq al-syabaki* terkandung *muqamarah*, *gharar*, *maysir*, *riba*, *dharar*, *zhulm*, *money game*, *ighra'*, *jahalalah*, *tadlis*, *gisysy*, *talbis*, *kitman*, dan *syubhat*. DSN-MUI membolehkan penyelenggaraan PLBS Jasa Perjalanan Umrah terhindar dengan syarat terhindar dari *muqamarah*, *gharar*, *maysir*, *riba*, *dharar*, *zhulm*, *money game*, *ighra'*, *jahalalah*, *tadlis*, *gisysy*, *talbis*, *kitman*, dan *syubhat*.⁶⁰

Demikian beberapa penerapan teori telaah ulang (*i'adah al-nazhar*) dalam fatwa yang telah diadopsi oleh pihak regulator dalam bentuk peraturan perundang-undangan; hal itu merupakan terobosan dan sekaligus solusi dalam menjawab berbagai permasalahan ekonomi kontemporer, sejalan dengan modernitas namun tetap di dalam kerangka atau koridor/rambu-rambu syariah. Dengan kata lain, penerapan teori *i'adah al-nazhar* merupakan “jembatan” yang menghubungkan antara teori ekonomi syariah yang telah dikaji oleh ulama madzhab fikih klasik dalam konteks transaksi ekonomi kontemporer.

4) *Tahqiq al-Manath (Analisa Penentuan Alasan Hukum/'Illat)*

Metode lain yang diharapkan dapat digunakan untuk memecah kebekuan perkembangan hukum Islam dan diharapkan membawa kemaslahatan yang lebih luas, akan tetapi tidak menabrak rambu-rambu

60 Lihat fatwa DSN-MUI Nomor: 83/DSN-MUI/VI/2012 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Jasa Perjalanan Umrah.

nash, para ulama melakukan revitalisasi konsep *tahqiq al-manath* dalam menetapkan hukum suatu masalah.

Konsep *tahqiq al-manath* ini banyak dikenal dan dipakai oleh ulama terdahulu dalam menetapkan hukum suatu masalah. Konsep *tahqiq al-manath* ini menjadi salah satu pilihan para ulama dalam menetapkan hukum suatu masalah yang muncul, karena konsep ini diyakini bisa menjembatani antara petunjuk nash dan tuntutan kasus faktual.

Selama ini diakui bahwa yang menjadi masalah dalam penetapan suatu hukum salah satunya adalah bagaimana “menarik” nash-nash yang ada dalam *an-nushus as-syar’iyah* untuk menjawab permasalahan yang muncul. Dikotomi antara *an-nushus as-syar’iyah* sebagai sebuah entitas teoritik dalam ajaran agama dan persoalan faktual yang merupakan entitas empiric membutuhkan adanya penghubung yang bisa menyambungkan antara keduanya. Konsep *tahqiq al-manath* ini diyakini oleh para ulama dapat menjadi penghubung di antara dua entitas tersebut. Sehingga dengan begitu antara dua entitas ini, yakni entitas teoritik yang berupa *an-nushus as-syar’iyah* dan entitas faktual, dapat senantiasa didialogkan.

Proses tersebut dilakukan melalui ijtihad. Ijtihad dengan metode *tahqiq al-manath* ini tidaklah terkait langsung dengan nash, akan tetapi merupakan upaya untuk memperjelas atau mengungkapkan hukum suatu masalah dengan apa adanya sebagaimana dimaksud oleh nash dengan mempertimbangkan motivasi (‘illah) hukumnya.

Model pendekatan ini telah mendapat legitimasi dari beberapa kaidah fikih antara lain:

أحكام يدور مع العلة وجودا وعدما

Ketetapan hukum tergantung pada ada tidaknya ‘illah

إن انتهاء الحكم بانتهاء العلة

Hukum menjadi tidak relevan, ketika ‘illahnya telah hilang

a) **Pengertian Tahqiq al-Manath**

Para ulama telah mendefinisikan *tahqiq al-manath*, di antaranya adalah sbb :

Al-Imam as-Syatibi mendefinisikan dengan:⁶¹

أن يثبت الحكم بمدركة الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله

Menetapkan hukum sesuai dengan yang ada dalam syariat, tapi tetap memperhatikan situasi dan kondisi yang ada

Sedangkan al-Amidi mendefinisikan dengan:⁶²

أما تنقيه المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد

معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو إستنباط

Analisa untuk mengetahui adanya alasan hukum ('illah) lain dalam satu kasus, selain illat yang diketahui sebelumnya, baik melalui nash, ijma, ataupun istinbath

Sedangkan kitab al-Minhaj mendefiniskannya dengan:

تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع أي إقامة الدليل على وجودها

فيه

Merealisasikan keberadaan 'illah yang telah disepakati ke dalam suatu masalah/kasus (far'u), atau menegakkan dalil keberadaan illah di dalamnya

b) **Contoh Implementasi Konsep Tahqiq al-Manath**

Di antara contoh implementasi konsep *tahqiq al-manath* dalam pengambilan hukum adalah ijtihad yang dilakukan oleh sahabat Umar ibnu al-Khathab dalam beberapa masalah: yakni dihapuskannya

61 Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, al-Maktabah al-Taufiqiyah, Juz IV, h. 74

62 Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*, Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967, Juz III, h. 335

ashnaf “*muallafatu qulubuhum*” dari daftar *mustabiq* zakat di era Umar, tidak dipotong tangan seseorang yang mencuri di masa paceklil (kelaparan), dan diberlakukannya hukuman mati bagi segerombolan orang yang membunuh satu orang.⁶³

Dalam fatwa DSN-MUI ada beberapa fatwa yang didasarkan pada konsep *tabqiq al-manath*, yaitu antara lain Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010:

“Fungsi emas dalam sejarah Islam adalah sebagai alat tukar/uang. Oleh karena itu, jika emas akan diperjualbelikan maka harus dilakukan secara tunai untuk menghindarkan terjadinya riba nasa’ (riba karena pertukaran barang ribawi sejenis yang dilakukan tidak secara tunai). Dalam Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai, dibolehkan emas dijadikan obyek jual beli tidak tunai, baik secara ansuran (taqsith) maupun tangguh (ta’jil) selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi (uang). Keputusan ini antara lain didasarkan atas alasan bahwa saat ini masyarakat dunia tidak lagi menjadikan emas sebagai uang, tetapi memperlakukannya sebagai barang (sil’ah), oleh karena itu larangan menjual belikan emas secara tidak tunai berdasarkan hadis Nabi tidak berlaku lagi karena illat hukum larangan telah berubah”

D. POSITIFISASI FATWA

Hukum Islam (*Islamic law/Islamic jurisprudence*)⁶⁴ dijelaskan oleh ahli dengan pendekatan yang ragam. Secara umum hukum Islam mencakup

63 Ma’ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Elsas, 2008, h. 252-260

64 Busthanul Arifin mengatakan bahwa hukum Islam adalah kata ganti dari dua istilah: *al-syari’ah* dan *al-fiqh*. Penggantian kata ini telah menimbulkan kekacauan pengertian dan menimbulkan kesalahpahaman di masyarakat. Lihat Amrullah Ahmad (Ketua Tim), *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia: Sebuah Kenangan 65 Tahun Prof. Dr. H. Busthaul Arifin, SH* (Jakarta: PP IKAHA. 1994), hlm. 61. Orientalis menggunakan terminologi-terminologi yang beragam dalam menyebut hukum Islam. Josep Schacht menyebutnya sebagai *Islamic Law* dan *Muhammadan Law*; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press. 1964); Coulson menyebutnya sebagai *Islamic law* dan *Islamic Jurisprudence*. Lihat N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press. 1991), dan N. J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press. 1969).

dua domain: 1) domain *ilahiyat*; yaitu ajaran hukum Islam yang berupa perintah-perintah (*al-awamir*) dan cegahan-cegahan (*al-nawahi*) yang terdapat dalam Quran-Sunnah; domain ajaran ini seringkali disebut syari'ah; dan 2) domain *insaniyat*; yaitu upaya secara sungguh-sungguh yang dilakukan ulama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang hidup dan berkembang di masyarakat. Dalam menyelesaikan persoalan tersebut, ulama menjadikan Quran-Sunah sebagai dasar/ashl/ rujukan; domain ajaran ini seringkali disebut fikih (*fiqh*); dan metode-metode yang digunakan ulama disebut ijtihad yang ditumbuhkembangkan dalam subdisiplin ilmu keislaman yang disebut ushul fiqh (*'ilm ushul al-fiqh*).⁶⁵

Dalam kitab-kitab fikih klasik dijelaskan pula mengenai persoalan hukum yang diselesaikan ulama secara sungguh-sungguh; yaitu: 1) persoalan hukum yang betul-betul terjadi di masyarakat (*waq'iyyat*), dan 2) persoalan hukum yang bersifat imajinasi (*taqdiri*). Oleh karena itu, fiqh yang merupakan produk/hasil ijtihad ulama dibedakan menjadi dua: *fiqh al-waq'i* dan *fiqh al-taqdiri*.

Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Idris al-Qurafi (w. 684 H.) dalam kitabnya, *Syarh Tanqih al-Fushul fi Ikhtishar al-Mahshul fi al-Ushul*, menjelaskan tiga istilah yang berkenaan dengan ijtihad, yaitu *al-wadh'*, *al-isti'mal*, dan *al-haml*. *Al-wadh'* dalam pandangan al-Qurafi adalah menjadikan kata (lafazh) memiliki makna tertentu sehingga nama tersebut terkenal (*ja'l al-lafzh dalil[an] 'ala al-ma'na*). *Al-isti'mal* adalah

65 Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ali al-Muqri al-Fayumi, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi'i* (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah. t.th.), juz I, hlm. 479. Di antara arti fikih secara etimologis adalah 1) "memahami maksud pembicara dari ucapannya; lihat Fakhr al-Din Muhammad Ibn Husain al-Razi, *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1988), juz I, hlm. 9; 2) "mengetahui sesuatu dan memahaminya"; lihat Abir Muhammad al-Sufyani, *al-Tsabat wa al-Syumul fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Makah: Maktabah al-Manarah. 1988), hlm. 57; 3) "pengetahuan tentang sesuatu yang tersembunyi; lihat Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ibn Idris al-Qurafi, *Syarh Tanqih al-Fushul fi Ikhtishar al-Mahshul fi al-Ushul* (Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah. 1973), hlm. 16-17; dan 4) "pengetahuan seseorang tentang hak dan kewajibannya;" lihat *Mawsu'at al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Jumhuriyyat al-Mishr al-'Arabiyyah. 1990) juz I, hlm. 9; dan Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami bi al-Adillah* (Beirut: Dar al-Fikr. 1984), juz I, hlm. 15-16; Muhammad Fauzi Faydh Allah, *al-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Jami'ah Damaskus. 1977), hlm. 5. Sedangkan arti fikih secara terminologis adalah ilmu tentang hukum syara yang amali yang disahakan dari dalil-dalil yang rinci. Lihat Kamil Musa, *al-Madkhal ila al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah. 1989), hlm. 107.

pemakaian kata yang telah dibuat oleh *wadhi' al-lugah*; pembicara atau penulis disebut *musta'mil al-lugah*. *Al-haml* adalah keyakinan pendengar atau pembaca teks tentang maksud pembicara atau penulis.⁶⁶ Demikian pandangan al-Qurafi tentang *al-wadh'*, *al-isti'mal*, dan *al-haml*. Ulama mujtahid berkedudukan sebagai *hamil al-lugah*, yakni pihak yang berupaya secara sungguh-sungguh dalam memahami Quran-sunah. Dalam kerangka dinamika ijtihad tersebut, kajian ini dilakukan untuk menginformasikan keterlibatan KH Ma'ruf Amin dalam pembentukan dan penerapan hukum Islam di Indonesia.

1) Hubungan Agama dan Negara

Tumbuh dan berkembangnya *taqnin* (proses akademik dan politik dalam membentuk, menerapkan, dan menegakan hukum Islam) tidak lepas dari pandangan ulama tentang Negara (negara nasional). Oleh karena itu, menjelaskan hubungan antara Islam (ulama) dengan pemerintah (umara/zu'ama) penting dilakukan dalam rangka memahami *taqnin al-ahkam*.

Setidaknya telah terbentuk hubungan antara Islam dan Negara tiga bentuk: 1) negara yang secara eksplisit menyatakan diri sebagai Negara Islam. Pakistan⁶⁷ dan Iran⁶⁸ merupakan contoh untuk pola hubungan yang pertama ini; 2) negara yang tidak menyatakan diri sebagai negara Islam, tetapi menjadikan Islam sebagai agama resmi negara. Malaysia adalah contoh untuk pola hubungan yang kedua ini;⁶⁹ dan 3) negara sekuler; yaitu negara yang bercita-cita untuk melokalisir agama sebagai urusan pribadi, sementara negara dihindarkan dari Islam, karena negara termasuk urusan

66 Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ibn Idris al-Qurafi, *Syarh Tanqih al-Fushul fi Iktishar al-Mahshul fi al-Ushul* (Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah, 1973), hlm. 20.

67 Lihat Konstitusi Pakistan Tahun 1947, pasal 1 dan sudah empat kali diamandemen. Dalam konstitusi tersebut ditetapkan bahwa Pakistan adalah Republik Islam; dan pada bab IX Konstitusi tersebut juga dinyatakan bahwa Quran dan Sunnah serta penafsirannya berhubungan dengan hukum Negara tersebut.

68 Konstitusi Iran yang telah diamandemen Tahun 1989, pasal 4, terdapat kaidah yang menyatakan bahwa keuangan, ekonomi, administrasi, kebudayaan, militer, dan politik didasarkan pada kriteria Islam. konstitusi Iran telah dirintis sejak tahun 1906 dan sudah diamandemen beberapa kali.

69 Lihat Konstitusi Malaysia (1948), pada pasal 3 ayat 1 konstitusi tersebut (diamandemen tahun 1957) ditetapkan bahwa Islam adalah agama Negara dan Negara juga menjamin kebebasan beragama.

public sementara agama termasuk ranah privat. Turki adalah contoh untuk pola hubungan yang ketiga ini.

Di samping tiga pola hubungan tersebut, pakar politik Islam menjelaskan juga tiga paradigma mengenai hubungan antara agama dengan Negara: 1) *unified paradigm* (paradigma integralistik), yaitu agama dan negara merupakan satu kesatuan (*integrated/terintegrasi*), dan politik atas negara merupakan bagian dari agama; negara merupakan lembaga politik dan lembaga agama sekaligus. Paradigma ini dianut oleh Syi'ah dan Suni yang diwakili oleh Abu al-A'la al-Maududi. Paradigma ini melahirkan paham negara-agama (kehidupan negara diatur dengan prinsip-prinsip agama) sehingga melahirkan konsep *al-Islam din wa dawlat* (Islam adalah agama [dan sekaligus] negara); 2) *symbiotic paradigm* (paradigma simbiotik); agama dan negara berhubungan secara simbiosis (hubungan saling menguntungkan dan bersifat timbal balik); agama memerlukan negara dan negara juga memerlukan agama. Pendukung paradigma ini adalah al-Mawardi (w. 1058 M) dengan menjelaskan bahwa penegakan negara merupakan tugas suci yang dituntut oleh agama sebagai salah satu perangkat untuk mendekatkan diri kepada Allah; dan 3) *secularistic paradigm* (paradigma sekularistik). Penganut paradigma ini antara lain Ali Abd al-Raziq (1887-1966 M) mengajukan pemisahan (*disparitas*) agama dan negara.

Hubungan agama dengan negara di Indonesia juga telah diteliti dan dijelaskan oleh banyak ahli. Di antara mereka adalah Fakhri Ali, Bahtiar Effendi, dan M. Syafi'i Anwar. Akan tetapi, di antara penjelasan mengenai hubungan agama dengan negara di Indonesia yang paling rinci dari segi sejarah adalah M. Syafi'i Anwar. Hal menarik mengenai hubungan antara agama dengan negara di Indonesia adalah suatu jalan tengah (sintesis) antara negara agama (paradigma integrasi dan simbiosis) dengan negara sekuler (paradigma sekuler), yaitu Indonesia bukanlah negara agama, dan juga bukan negara sekuler. Suatu pernyataan politik yang menarik banyak pihak untuk dikaji dan diteliti. M. Syafi'i Anwar telah meneliti pola hubungan Islam dengan negara pada masa Orde Baru (1966-1998). Menurutny,

dalam kurun waktu 32 tahun, terdapat tiga pola (fase) hubungan antara Islam dengan Negara: 1) fase hubungan antagonistik (1966-1981); yaitu hubungan agama dengan negara yang ditandai dengan hegemoni politik (negara) terhadap agama (ulama) dan kebijakan politik Orde Baru telah melahirkan ketegangan yang mempersoalkan hubungan antara Islam dengan Negara; 2) fase resiprokal kritis (1982-1985), yaitu hubungan yang ditandai dengan dimualinya keterbukaan dari masing-masing pihak. Pemerintah memberikan ruang terhadap kalangan Islam dalam wilayah politik dan sebaliknya. Fase ini dinilai maemberi arti penting bagi pencapaian tujuan masing-masing dalam mempertegas arah pembangunan bangsa di segala bidang; 3) fase akomodatif (1985-1998), yaitu pola hubungan yang lebih dinamis antara Islam dengan negara. Beberapa kalangan politisi Islam yang masuk dalam struktur pemerintahan Orde Baru merupakan indikator penting yang mendukung pola hubungan yang harmonis antara Islam dengan negara. Beberapa politisi Islam mendapat tempat yang cukup istimewa di lembaga negara yang sekaligus melahirkan sejumlah kebijakan pemerintah bagi kepentingan umat Islam itu sendiri. Barang kali, pernyataan bahwa Indonesia bukan negara agama tapi juga bukan negara sekuler dibuktikan dengan hubungan simbiosis antara gama dengan negara, fase-fase tersebut menunjukkan hubungan “simbiosis” yang ditandai dengan ketegangan (berlawanan), saling mengerti dan memahami, serta hubungan akomodatif (saling memberi dan saling menerima).⁷⁰

Indonesia yang mayoritas penduduknya mengaku beragama Islam, adalah negara yang unik; tidak menyatakan diri sebagai negara agama atau tidak menjadikan Islam sebagai agama resmi Negara dan juga tidak menyatakan diri sebagai negara sekuler. Munawwir Syadzali (Mantan Menteri Agama RI) pernah melansir pendapat yang menyatakan bahwa Indonesia bukan negara agama juga bukan Negara sekuler; Kementerian

70 Marzuki Wahid dan Rumadi *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 22-32; M. Syafi' i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendikiawan Muslim pada Masa Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995); dan Fakhri Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1985).

Agama merupakan jaminan bahwa Indonesia bukan negara sekuler.⁷¹

Dalam konfigurasi politik hukum di Indonesia, kiranya layak untuk dikemukakan tentang adanya partai berbasis agama (termasuk Islam) dan partai nasionalis (yang terlihat sekuler). Oleh karena itu, keduanya saling mendekatkan diri antara lain muncul jargon “partai nasionalis religious.” Konfigurasi politik tersebut mencerminkan adanya apa yang dikatakan Qadri Azizy (alm.) sebagai persaingan hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat untuk menjadi hukum nasional (baca: hukum positif/hukum tertulis)

Pola hubungan antara Islam dengan Negara baik secara langsung maupun tidak, berhubungan dengan pola hubungan antara hukum Islam dengan hukum positif. *Qanun* (*taqin*, proses pembentukan *qanun*) dalam konteks Indonesia, adalah ajaran Islam yang dibangun/dibentuk oleh dua otoritas: otoritas akademik yang diemban oleh ulama dan cendikiawan muslim, dan otoritas politik yang diemban oleh zu’ama/umara. Ulama dan umara bermusyawarah dalam merumuskan *qanun* demi kemaslahatan.

2) Ragam Produk Hukum Islam

M. Atho Mudzhar yang telah memperkenalkan jenis-jenis produk pemikiran hukum Islam. Beliau menjelaskan bahwa setidaknya telah ada empat jenis produk pemikiran hukum Islam yang dikenal dalam sejarah hukum Islam, yaitu kitab-kitab fikih, keputusan-keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan di negeri muslim, dan fatwa-fatwa ulama.⁷²

Kitab-kitab fikih sebagai jenis produk pemikiran hukum Islam bersifat menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam; di antara cirinya cenderung kebal pada perubahan karena revisi atas sebagiannya dianggap

71 Munawir Syadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam Tjun Soemardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 1994), hlm. 87. Munawir Syadzali, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa ini* (Jakarta: UI-Press. 1994), hlm. 44;

72 M. Atho Mudzhar, “Penerapan Pendekatan Sejarah Sosial dalam Hukum Islam”, makalah disampaikan dalam acara diskusi yang diselenggarakan oleh Pusat Pengkajian Unisba, di Bandung pada tanggal 8 Januari 1992, hlm. 2-4, t.d. Lihat pula M. Atho Mudzhar, “Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina. 1994), hlm. 369-370.

mengganggu keutuhan isi keseluruhannya. Dalam sejarah terbukti bahwa beberapa buku fikih telah diperlakukan sebagai kitab undang-undang, meskipun ketika kitab-kitab fikih itu ditulis tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum di suatu negara. Kitab-kitab fikih ketika ditulis oleh pengarangnya tidak secara eksplisit disebut masa berlakunya, sehingga cenderung dianggap berlaku untuk sepanjang masa.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa keputusan-keputusan pengadilan agama, cenderung dinamis karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Ciri keputusan pengadilan agama adalah tidak meliputi semua aspek pemikiran hukum Islam seperti halnya fikih. Tetapi dari segi kekuatan hukumnya, ia lebih mengikat terutama bagi pihak-pihak yang bersangkutan.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa peraturan perundang-undangan di negara-negara Islam bersifat mengikat; bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat. Orang yang terlibat dalam perumusannya juga tidak terbatas pada kalangan ulama atau fuqaha, tetapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya. Masa berlaku peraturan perundang-undangan biasanya dibatasi, baik dibatasi secara eksplisit maupun secara implisit.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa fatwa-fatwa ulama, termasuk di dalamnya fatwa Majelis Ulama Indonesia, bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti bahwa peminta fatwa tidak harus mengikuti fatwa yang diberikan kepadanya. Demikian pula masyarakat luas tidak harus terikat dengan fatwa itu, karena fatwa seorang ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa; meskipun isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis. Dengan demikian, produk ijtihad itu ada empat, yaitu fikih, fatwa, putusan hakim di peradilan, dan *qânûn*.

3) Fatwa dalam Kerangka Taqin dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia

Fatwa di Indonesia dibentuk oleh institusi yang merupakan bagian dari ormas-ormas Islam. Organisasi besar keagamaan Islam di Indonesia pada umumnya memiliki institusi fatwa tersendiri (misal: Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bahtsul Masa'il NU, dan Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasional dalam lingkungan Majelis Ulama Indonesia).

Fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) merupakan respon-dinamis yang berupa titik-arsir antara nilai-nilai muamalah Islami dengan pranata bisnis; ketentuan-ketentuan fatwa merupakan hasil ijtihad ulama (baca: mufti) yang didukung oleh ilmuwan lain yang relevan (baca: pakar) guna mengklarifikasi dan memastikan agar mufti menerima dan memahami/mengerti informasi mengenai obyek yang akan ditetapkan hukumnya dari segi syariah secara akurat dan benar. Oleh karena itu, proses penyusunan fatwa dilakukan dengan proses pengkajian secara berulang-ulang dan didiskusikan secara dinamis-konstruktif dengan meminta informasi dari pihak regulator, pelaku usaha/pebisnis, pihak asosiasi, dan pihak-pihak terkait lainnya.

Unsur-unsur fatwa adalah: 1) Mustafti (peminta/pemohon fatwa), 2) Mufti/pihak otoritatif yang memiliki kewenangan untuk menyampaikan opini/fatwa, 3) *as'ilah*/pertanyaan atau permasalahan yang diajukan agar mendapatkan fatwa; dan 4) *ajwibah*/fatwa/ketetapan yang berupa pendapat mufti yang merupakan solusi atas hal-hal yang dipertanyakan. Adapun langkah-langkah penerbitan fatwa DSN-MUI dirincikan sebagai berikut: *pertama*, masalah yang diajukan oleh industri/regulator/ masyarakat ke BPH DSN-MUI dilakukan kajian oleh Kelompok Kerja/Pokja yang relevan dengan melakukan langkah-langkah: 1) case hearing dengan pemohon, 2) klarifikasi dengan pihak terkait, 3) draft formulasi masalah, 4) konfirmasi para pihak, dan 5) formulasi masalah; *kedua*, formulasi masalah disampaikan oleh Pokja kepada BPH DSN-MUI yang selanjutnya dilakukan: 1) kajian hukum yang berupa: a) analisis dalil/adillah, dan b) analisis terhadap aqwal ulama, 2) industry and regulatory hearing, 3) draft formulasi solusi, 4)

konfirmasi kepada regulator, 5) formulasi solusi/draft fatwa; dan *ketiga*, draft fatwa dari BPH DSN-MUI disampaikan kepada Pleno DSN-MUI untuk diadakan sidang pleno dengan rangkaian kegiatan: 1) presentasi draft fatwa oleh BPH DSN-MUI, 2) tanggapan pleno (umum dan khusus), 3) penyempurnaan draft fatwa, 4) harmonisasi dengan fatwa dan regulasi lain, dan 5) persetujuan fatwa.⁷³

Fatwa-fatwa DSN-MUI merupakan respon yang berupa titik-temu antara nilai-nilai muamalah Islami dengan pranata bisnis; ketentuan-ketentuan fatwa merupakan hasil ijtihad mufti secara kolektif yang didukung oleh pakar ilmu lain yang relevan guna menjelaskan dan memastikan agar para mufti menerima dan memahami/mengerti informasi mengenai obyek yang akan ditetapkan hukumnya dari segi syariah secara akurat dan benar. Oleh karena itu, proses penyusunan fatwa dilakukan dengan proses pengkajian secara berulang-ulang dan didiskusikan secara konstruktif dengan meminta informasi dari pihak regulator, pelaku usaha/pebisnis, pihak asosiasi, dan pihak-pihak terkait lainnya.⁷⁴

Sebagai telah disinggung bahwa fatwa pada prinsipnya termasuk domain norma hukum; sedangkan penerapan fatwa di LKS pada prinsipnya merupakan upaya mewujudkan norma-norma syariah dalam kehidupan nyata yang termasuk domain penerapan hukum (bukan lagi domain norma hukum). Pada tahapan ini, terdapat dua hal yang penting diperhatikan: 1) kualitas pemahaman Sumber Daya Insani terhadap substansi fatwa; dan 2) hubungan antara norma syariah/muamalah dalam fatwa dengan ilmu kontrak (baca: akad) bisnis. Dinamika yang demikian untuk sementara waktu disebut dinamika vertikal. Sedangkan faktanya, fatwa di samping memiliki dinamika secara vertikal, juga berdinamika secara horizontal (sesama institusi/lembaga fatwa atau pihak-pihak tertentu yang merasa memiliki otoritas untuk berfatwa). Oleh karena itu, pada bagian ini dijelaskan

73 Lihat H.M. Ichwan Sam dkk (Tim Penyunting), Tanya Jawab Seputar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (Jakarta: DSN-MUI. 2011), hlm. 19-20.

74 Unsur-unsur fatwa adalah: 1) Mustafti (peminta/pemohon fatwa), 2) Mufti/pihak otoritatif yang memiliki kewenangan untuk menyampaikan opini/fatwa, 3) *as'ilah*/pertanyaan atau permasalahan yang diajukan agar mendapatkan fatwa; dan 4) *ajwibah*/fatwa/ketetapan yang berupa pendapat mufti yang merupakan solusi atas hal-hal yang dipertanyakan.

dinamika fatwa secara horizontal dan dinamika fatwa secara vertikal; dan dinamika penerapan fatwa secara vertikal juga dapat dibedakan menjadi dua: kaitan fatwa dengan peraturan perundang-undangan, dan penerapan fatwa dalam konteks kontrak bisnis.

Ilmu syariah dapat dikerangkakan menjadi tiga domain: 1) domain pembuatan hukum (aspek normatif syariah “diterjemahkan” ke dalam fikih, fatwa, dan qanun); 2) domain penerapan hukum (bagaimana hukum dijalankan); dan 3) domain penegakan hukum (bagaimana hukum ditegakkan).⁷⁵

Dalam ajaran ilmu hukum Indonesia dikenal dua macam hukum: hukum tertulis dan hukum tidak tertulis.⁷⁶ Dari segi hukum tidak tertulis,

75 Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti. 2000), hlm. 175-185; pada buku ini dijelaskan mengenai proses hukum yang terdiri atas: 1) pembuatan hukum; dan 2) penegakan hukum. Dalam *Naskah Akademis: Money Laundering* (Jakarta: Mahkamah Agung RI. 2006) digambarkan mengenai tiga domain: 1) domain pengaturan mengenai tindak pidana pencucian uang; 2) domain penerapan undang-undang tentang anti pencucian uang; dan 3) domain penegakan undang-undang tentang anti pencucian uang. Meskipun tidak sepenuhnya sama, kerangka berpikir ilmu syariah ini dikenalkan sebagai upaya pengembangan ilmu syariah; sebab fikih, fatwa, dan qanun dapat dimasukkan pada domain pembuatan hukum; kontrak-kontrak syariah di LBS/LKS dapat dimasukkan ke dalam domain penerapan hukum; dan penyelesaian sengketa bisnis secara syariah baik melalui jalur litigasi maupun nonlitigasi termasuk dalam domain penegakan hukum. Jimly Asshiddiqie (Mantan Ketua Mahkamah Konstitusi) dalam kuliah umum yang disampaikan dalam acara Dies Natalis ke-39 UIN Sunan Gunung Djati, mengungkapkan hal-hal berikut: *Pertama*, hukum harus dipahami dan dikembangkan sebagai satu kesatuan sistem yang terdiri atas elemen: 1) kelembagaan (*institutional*), 2) kaidah aturan (*instrumental*), dan 3) perilaku subyek hukum yang menjalankan hak dan kewajiban yang ditentukan oleh norma aturan (elemen subyektif dan kultural). *Kedua*, ketiga elemen sistem hukum tersebut mencakup: 1) kegiatan pembuatan hukum (*law making*), 2) kegiatan pelaksanaan atau penerapan hukum (*law administrating*), 3) kegiatan peradilan atas pelanggaran hukum (*law adjudicating*) atau penegakan hukum dalam artian sempit (*law enforcement*), 4) pemasyarakatan dan pendidikan hukum (*law socialization and law education*), dan 5) pengelolaan informasi hukum (*law information management*). Lima kegiatan tersebut dibagi ke dalam tiga wilayah fungsi kekuasaan negara: 1) fungsi regulasi dan legislasi, 2) fungsi eksekutif dan administratif, dan 3) fungsi yudikatif dan yudisial. Lihat Jimly Asshiddiqie, “Pembangunan Sistem Hukum Nasional: Hukum Islam dan Integrasi Pendidikan Hukum,” Orasi Ilmiah Dies Natalis ke-39 UIN Sunan Gunung Djati Bandung, pada tanggal 9 April 2007, hlm. 1-2. Dengan demikian, proses hukum muamalah yang mencakup: pembuatan, penerapan dan penegakan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari lima proses hukum seperti yang dijelaskan Jimly Asshiddiqie. Peraturan Mahkamah Agung Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah adalah salah satu domain *law making* dalam konteks penegakan hukum Islam.

76 Hukum dari segi sumbernya dibedakan menjadi lima: 1) hukum undang-undang (*wettenrecht*); yaitu hukum yang tercantum dalam peraturan perundang-undangan; 2) hukum kebiasaan/hukum adat (*gewoonte- en adatrecht*); yaitu hukum yang terdapat dalam suatu peraturan kebiasaan atau suatu peraturan adat istiadat, dan yang mendapat perhatian dari para penguasa masyarakat; 3) hukum traktat (*tractaten-recht*); yaitu hukum yang ditetapkan oleh negara-negara yang bersama-sama mengadakan suatu perjanjian/traktat; 4) hukum jurisprudensi

Majelis Ulama Indonesia membentuk dua institusi yang berperan penting dalam menumbuhkembangkan ekonomi syariah di tanah air, yaitu Dewan Syariah Nasional- Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang borkompeten untuk menerbitkan fatwa dan mengawasi penerapannya, dan Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyarnas) yang memiliki kompetensi untuk memeriksa dan memutus sengketa ekonomi syariah di luar pengadilan; sebelumnya ormas Islam telah berkontribusi dalam menentukan ketidakhallalan transaksi perbankan konvensional dengan menggunakan sistem bunga.⁷⁷ Sedangkan dari segi hukum positif, diberlakukanlah: 1) Undang-Undang Nomor 10

(*jurisprudentie-recht*); yaitu hukum yang terbentuk karena keputusan hakim; dan 5) hukum ilmu (wetenschapsrecht; yaitu hukum yang dibuat oleh ahli ilmu hukum yang terkenal dan sangat berpengaruh. Hukum undang-undang dan hukum traktat disebut hukum tertulis; sedangkan hukum kebiasaan, hukum adat, hukum yurisprudensi, dan hukum ilmu disebut hukum tidak tertulis. Lihat antara lain E. Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia* (Djakarta: PT Penerbit dan Balai Buku Ichtiar. 1959), hlm. 89-90.

- 77 Empat ormas Islam di Indonesia telah mendiskusikan hukum bunga uang secara dinamis sejak tahun 1920an. Nahdlatul Ulama berpendapat bahwa bunga uang hukumnya haram (1927); Muhammadiyah berpendapat bahwa hukum bunga uang adalah syubhat (1968); Mathla'ul Anwar berpendapat bahwa bunga uang haram hukumnya (1991); dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) menetapkan bahwa hukum bunga uang adalah haram karena termasuk riba nasi'ah (2003). Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Buhûts fi al-Ribâ* (Mesir: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyah. 1970), cet. ke-1, hlm. 36-48; Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Islam tentang Riba, Utang-Piutang, dan Gadai* (Bandung: PT al-Ma'arif. 1983), cet. ke-2, hlm. 28; Mahmud Abu al-Saud, "Islamic View of Riba: Usury and Interest," dalam Syekh Ghazali Syaekh Abod dkk. (ed.), *An Introduction to Islamic Finance* (Kuala Lumpur: Quill Publishers. 1992), hlm. 70-73; Isa Abduh, *Bunuk bila Faw'id* (Mesir: Dar al-I'tisham. t.th), hlm. 117-120; Muhammad Baqer Sadr dan Ayatullah Sayyid Mahmud Taleghani, *Islamic Economics: Contemporary Ulama Perspective* (Kuala Lumpur: Iqra'. 1991), hlm. 9-10; M. Mohsen, "A Profile of Riba-Free Banking," dalam Mohammad Arief (ed.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam* (Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University. 1982), hlm. 187-210; A. Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama* (Bandung: CV Diponegoro. 1988), cet. ke-10, juz II, hlm. 678; Aswita Taizir, *Muhammad Abdul and The Reformation of Islamic Law* (Canada: Mc Gill University. 1994), tesis, hlm. 93-94 (td); PP Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: Pengurus Pusat Muhammadiyah: Majlis Tarjih. t.th), hlm. 304-305; Hussain Hamid Hassan, "The Jurisprudence of Financial Transactions (Fiqh Mu'amatat)," dalam Ausaf Ahmad dan Kazim Raja Awan (ed.), *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank. 1992), hlm. 107; KH Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama* (Surabaya: PP Rabithah Ma'ahidil Islamiyah dan Dinamika Press. 1977), hlm. 146-147; PB Mathla'ul Anwar, *Keputusan-Keputusan Majelis Fatwa Matbla'ul Anwar* (Jakarta: Sekretariat PB Mathla'ul Anwar. 1985), hlm. 27; MUI Pusat, *Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia tentang Fatwa Bunga (Interest/Fa'idah), Terorisme, dan Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Jakarta, 16 Dember 2003; M. M. Metwally, *Principles of Islamic Economics* (Australia: Departement of Economics University of Wollongong. t.th), hlm. 16; dan Irfan Ul Haq, *Economic Doctrines of Islam: A Study of Doctrines of Islam and Their Implications for Poverty, Employment, and Economic Growth* (USA: International Institute of Islamic Thought. 1996), hlm. 131-132.

Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan; 2) Peraturan Pemerintah Nomor: 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil (tertanggal 30 Oktober 1992); 3) Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nomor: 32 Tahun 1999 tentang Bank Umum Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil; 4) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah; dan pada tahun 2008, Mahkamah Agung menerbitkan Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.

4) Taqin dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia

Kajian ini dilakukan dengan menelusuri dokumen-dokumen hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia di mana KH Ma'ruf Amin berkedudukan sebagai pimpinan;⁷⁸ oleh karena itu, dapat dipastikan mengenai peran⁷⁹ berupa keterlibatan yang bersangkutan dalam menanggapi isu atau topik aktual yang terkait dengan proses pembentukan peraturan perundang-undangan dan penerapannya. Di antaranya adalah:⁸⁰

1. Rancangan Undang-Undang (RUU) Jaminan Produk Halal; Undang-Undang ini jika disetujui pihak otoritas (Legislatif/DPS dan Pemerintah), diharapkan akan melindungi hak-hak konsumen muslim. Berkenaan dengan harapan tersebut, MUI mengusulkan: a) jaminan produk halal harus menjadi kewajiban bagi produsen bukan bersifat sukarela (*volunteer*), b) mengusulkan agar MUI dijadikan sebagai lembaga yang memiliki otoritas tunggal dalam penetapan

78 KH Ma'ruf Amin, *Era Baru Ekonomi Islam di Indonesia: dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam* (Jakarta: eLSAS. 2011), hlm. 186; dan M. Atho Mudzhar, "KH Ma'ruf Amin: Seorang Ulama yang Cemerlang dalam Ilmu Hukum Ekonomi Syariah dan Motor Penggerak Ekonomi Syariah di Indonesia," (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2012), hlm. 19.

79 Peran setidaknya mencakup tiga hal: 1) peranan meliputi norma-norma yang dihubungkan dengan posisi atau tempat individu dalam masyarakat; peranan dalam arti ini merupakan rangkaian peraturan yang membimbing individu dalam kehidupan kemasyarakatan; 2) peran adalah suatu konsep perihal apa yang dapat dilakukan oleh individu dalam masyarakat sebagai organisasi; dan 3) peranan juga dapat diartikan sebagai perilaku individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat. Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1987), cet. ke-3, hlm. 221; dan Henry Pandapotan Panggabean, *Peranan Mahkamah Agung Melalui Putusan-Putusan Hukum Perikatan* (Bandung: PT Alumni. 2008), cet. ke-1, hlm. 31-32.

80 Disarikan dari *Ijma' Ulama: Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia Tahun 2009* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia. 2009), hlm. 91-103.

fatwa halal, c) sebaiknya tidak ada pemisahan antara lembaga audit halal dan lembaga fatwa sebagaimana telah berjalan selama 20 tahun lebih dan sudah teruji, d) harus ada pengaturan yang tegas, jelas, dan efektif mengenai pengawasan kehalalan produk, baik produk dalam negeri maupun produk luar negeri, dan e) diadakannya sanksi administratif, ganti rugi dan/atau pidana terhadap pelanggaran atas peraturan terkait jaminan produk halal.⁸¹

2. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah; keberadaan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah harus dilanjutkan dengan tindakan-tindakan konkret, oleh karena itu, MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) mendorong Pemerintah untuk melakukan percepatan dalam penetapan Peraturan Pemerintah (PP) terkait pelaksanaan Undang-Undang Perbankan Syariah, serta Peraturan Bank Indonesia (PBI) serta peraturan-peraturan terkait lainnya, b) Pemerintah perlu mendorong lajunya industri syariah dengan menerbitkan peraturan terkait suasana usaha industri syariah yang kondusif, antara lain kejelasan mengenai aspek pajak atas sejumlah produk Lembaga Keuangan Syariah/Lembaga Bisnis Syariah, c) kepatuhan terhadap ketentuan syariah merupakan hal mutlak yang harus dilakukan oleh setiap Lembaga Keuangan Syariah/Lembaga Bisnis Syariah, oleh karena itu, keberadaan, peran dan fungsi Dewan Pengawas Syariah sangatlah penting. Selama ini peran Dewan Pengawas Syariah masih sangat lemah dan kurang efektif yang diduga dapat mencederai kredibilitas dan citra Lembaga Keuangan Syariah/Lembaga Bisnis Syariah. Untuk itu, Pemerintah dan MUI perlu membuat suatu system atau peraturan terkait pengawasan yang lebih efektif dan fungsional, dan d) meminta Pemerintah agar berpihak pada pengembangan ekonomi syariah melalui pengadaan berbagai infrastruktur dan regulasi yang mendukung.

81 Lihat juga dalam *Ijma' Ulama Indonesia Tahun 2012: Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia IV Tahun 2012* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia. 2012), hlm. 154-161.

3. Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi; terkait tindak lanjut dari pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi, MUI mengusulkan: a) Pemerintah hendaknya segera melaksanakan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi, b) mendesak Pemerintah agar segera menyusun dan memberlakukan Peraturan pemerintah tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi, c) substansi Peraturan Pemerintah tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi, harus komprehensif, dan lintas sektoral menyangkut kewenangan Negara yang tersebar dalam berbagai Kementerian dan Lembaga, dan Kementerian Agama diharapkan menjadi leading sektor. Oleh karena itu, undang-undang tersebut perlu diharmonisasi dengan berbagai peraturan perundang-undangan lainnya serta tidak boleh lepas dari semangat (moralitas hukum), yaitu penerapan syariah di bidang etika, d) mendesak Pemerintah/ Pemerintah Daerah untuk melakukan pemutusan jaringan pembuatan dan penyebarluasan produk pornografi atau jasa pornografi, termasuk pemblokiran pornografi melalui internet, e) melakukan pengawasan terhadap pembuatan, penyebarluasan, dan penggunaan pornografi, f) melakukan kerjasama dan koordinasi dengan berbagai pihak baik dalam maupun luar negeri dalam rangka pencegahan dan penanggulangan pornografi, g) polisi dan aparat hukum terkait lainnya melakukan berbagai upaya penindakan atas terjadinya pelanggaran terhadap undang-undang tentang pornografi, karena pelanggaran terhadap undang-undang pornografi termasuk delik umum (bukan delik aju), h) meminta agar Menteri Agama bersikap proaktif dalam penyusunan RPP tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 44 Tahun 2008 tentang Pornografi.⁸²

82 Lihat juga dalam *Ijma' Ulama Indonesia Tahun 2012: Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia IV Tahun 2012* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia. 2012), hlm. 162-163.

4. Rancangan Undang-Undang (RUU) Hukum Materil Peradilan Agama bidang Perkawinan; terkait dengan RUU ini, MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) agar materi Kompilasi Hukum Islam yang dimuat dalam lampiran Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 yang selama ini menjadi pedoman bagi hakim dalam memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di bidang perkawinan, diatur dengan Undang-Undang, b) untuk mencegah terjadinya perkawinan yang tidak sesuai dengan hukum agama dan tidak sejalan dengan dasar Negara, Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, bahwa perkawinan yang tidak memenuhi syarat dan rukun perkawinan atau melanggar ketentuan larangan perkawinan harus dinyatakan batal atau dapat dibatalkan berdasarkan gugatan yang diajukan ke pengadilan, c) masalah perbedaan agama yang terjadi karena salah satu pihak bukan dari agama Islam (murtad) dapat dijadikan alasan untuk mengajukan perceraian ke pengadilan, d) harus ada larangan yang tegas dan sanksi pidana atas laki-laki muslim atau perempuan muslimah yang melakukan perkawinan mut'ah, dan e) perlu ada sanksi pidana terhadap orang yang melakukan kegiatan perkawinan dan bertindak seolah-olah sebagai Pejabat pencatat Nikah.
5. Tindak lanjut Undang-Undang Nomor: 41 Tahun 2004 tentang wakaf, dan Peraturan Pemerintah Nomor: 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 41 Tahun 2004 tentang wakaf. MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) Pemerintah perlu dengan segera membuat peraturan terkait wakaf uang; sebab respon masyarakat terhadap wakaf uang sangat positif, b) Kementerian Agama diharapkan membuat peraturan terkait kepastian hukum wakaf uang dan ketertiban administrasinya, serta penunjukan Lembaga keuangan Syariah sebagai Penerima Wakaf Uang, c) perlunya revitalisasi Badan wakaf Indonesia sebagai instrumen yang bertugas mengurus hal ihwal wakaf dan pemberdayaannya di Indonesia, dan d) Dana Abadi Umat (DAU) harus diposisikan sebagai wakaf tunai umat Islam yang dikelola oleh Badan Wakaf Indonesia dengan

menjungjung tinggi prinsip akuntabilitas dalam pengelolaan dan penggunaannya, berdasarkan Undang-Undang Nomor: 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor: 41 Tahun 2004 tentang wakaf.

6. Tindak lanjut Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) perlunya peningkatan dan penyempurnaan sistem dan manajemen penyelenggaraan ibadah haji agar pelaksanaan ibadah haji berjalan aman, tertib, dan lancar dengan menjunjung tinggi keadilan, transparansi, dan akuntabilitas publik, b) Pemerintah diminta segera menyelesaikan peraturan-peraturan yang diperlukan untuk melaksanakan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008, dan c) perlu segera dibentuk Komisi Pengawas Haji Indonesia sesuai amanat Undang-undang, guna melaksanakan pengawasan dalam rangka meningkatkan pelayanan ibadah haji.
7. Tindak lanjut Peraturan Mahkamah Agung Nomor: 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah harus disosialisasikan kepada masyarakat terutama bagi pencari keadilan, sehingga mereka tidak melanggar peraturan perundang-undangan dan prinsip-prinsip syariah, dan b) seiring dengan penguatan regulasi terkait transaksi keuangan syariah, diharapkan ada perbaikan materi Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah dengan mengacu pada ketentuan fikih dan fatwa yang telah ditetapkan Dewan Syariah Nasional MUI.
8. Tindak lanjut Peraturan Pemerintah Nomor: 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan, MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) perlunya penyelesaian implementasi pasal 12 ayat (1) huruf a, di mana ditentukan bahwa setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama, b) diperlukan sosialisasi Peraturan Pemerintah Nomor: 55 Tahun

2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan kepada Pemerintah Daerah, khususnya dalam pengalokasian anggaran madrasah dan Perguruan Tinggi Agama melalui APBD Provinsi/Kabupaten/Kota, c) perlunya standarisasi madrasah dan Perguruan Tinggi Agama serta pendidikan keagamaan untuk menjaga kualitas lembaga pendidikan Islam, d) perlunya peningkatan kualitas pendidikan pesantren terutama dalam percepatan pemerataan teknologi pendidikan, sarana dan prasarana pendidikan serta akreditasi pendidikan, e) harus dibentuk peraturan terkait kebebasan pelaksanaan ibadah bagi peserta didik muslim yang sekolah di lembaga keagamaan lain, f) perlunya percepatan implementasi pendidikan dan pengajaran yang memadukan antara iptek dan imtak pada setiap mata pelajaran, g) perlunya peningkatan kualitas pendidik (guru dan dosen) di lingkungan Kementerian Agama agar setara dengan kualitas dosen dalam lingkungan Kemendikbud, terutama yang menyangkut kewajiban, hak, dan kesejahteraan, h) Pemerintah perlu segera mengangkat guru agama untuk seluruh lembaga pendidikan baik negeri maupun swasta, i) perlunya dilakukan koordinasi dan konsolidasi lembaga pendidikan Islam untuk meningkatkan kualitas, khususnya di setiap daerah agar didirikan pendidikan bertaraf internasional, j) perlunya dorongan agar Pemerintah/Pemerintah Daerah mendirikan lembaga pendidikan keagamaan, dan k) perlunya penghapusan segala macam diskriminasi dalam praktek penyelenggaraan pendidikan.

9. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Perubahan Undang-Undang tentang Mahkamah Agung; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) Peradilan Agama tetap berwenang memeriksa, mengadili, dan memutus perkara perceraian dan hadlanah yang selama ini menjadi kewenangannya dan telah dilaksanakan dengan baik serta memenuhi harapan umat Islam, b) Peradilan Agama memiliki kewenangan absolut sebagai peradilan Negara yang berwenang memeriksa, mengadili, dan memutus sengketa ekonomi syariah, dan c) untuk menjamin eksistensi hukum Islam yang telah menjadi hukum positif perlu diwadahi dalam

Undang-Undang tentang Mahkamah Agung, baik substansi maupun struktur pimpinan sesuai dengan lingkungan peradilan yang ada.

10. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Pemilihan Umum Kepala Daerah; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) Gubernur, Bupati, Walikota sebaiknya dipilih oleh Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi/Kabupaten/Kota, dan wakilnya dipilih oleh Gubernur/Bupati/Walikota terpilih, dan b) dipilihnya Gubernur, Bupati, Walikota sebaiknya dipilih oleh Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi/Kabupaten/Kota tidak serta-merta membuat DPRD memiliki kewenangan untuk menjatuhkan Gubernur/ Bupati/Walikota. Oleh karena itu, RUU tersebut harus secara eksplisit menegaskan posisi Gubernur, Bupati, dan Walikota yang sejajar secara politik dengan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi/Kabupaten/Kota.
11. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP); MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) mendukung sepenuhnya ikhtiar Pemerintah yang telah menyusun RUU KUHP untuk menggantikan KUHP peninggalan Pemerintah Belanda, b) menekankan bahwa dalam penyusunan dan pembahasannya di legislatif, RUU KUHP tersebut hendaknya berpatokan pada terpeliharanya dan terlindunginya lima kebutuhan pokok manusia: memelihara agama, melindungi jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta, c) mendorong Pemerintah agar segera menuntaskan pembahasan rancangan KUHP serta menyampaikannya kepada DPR untuk dibahas dan disahkan, dan d) agar dicantumkan sanksi pidana (di samping sanksi pidana penjara) berupa pengembalian materi atau penggantian dengan benda lain yang nilainya sama yang dikembalikan kepada yang berhak atas pelanggaran dan/atau kejahatan yang antara lain berupa pencurian, perampokan, pengrusakan, dan korupsi.
12. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kesetaraan dan Keadilan Gender; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) substansi RUU tentang Kesetaraan dan Keadilan Gender tidak sesuai dengan hukum positif

Islami yang sudah ada terutama dalam hal: fara'idh (bagian ahli waris laki-laki dan perempuan disamakan) dan wali nikah (di mana perempuan boleh menjadi wali), membolehkan perkawinan sejenis dan poliandri, b) RUU tentang Kesenjangan dan Keadilan Gender mengacu pada paham liberalisme dan nilai-nilai Barat yang tidak memiliki basis filosofis, ideologis, sosial, dan budaya masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi agama, budaya, etika, dan moral, c) Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kesenjangan dan Keadilan Gender bertentangan dengan ajaran Islam, Pancasila, dan UUD 45, dan meminta DPR untuk menarik kembali RUU tersebut serta menghentikan proses pembahasannya.

13. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Kerukunan Umat Beragama; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) agama yang dimaksud dalam RUU tentang Kerukunan Umat Beragama adalah agama yang diakui di Indonesia: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu, tidak termasuk aliran-aliran kepercayaan, b) Undang-Undang tentang Kerukunan Umat Beragama tidak boleh berbenturan dengan ajaran-ajaran dasar dan pokok agama, c) Pemerintah harus memfasilitasi dan menjadikan lembaga-lembaga agama dalam fungsi regulasi dan pengawasan serta evaluasi kerukunan umat beragama, d) harus ada peraturan yang jelas antara domain ritual dan domain non-ritual di dalam masing-masing agama agar tidak terjadi bias dalam program kerukunan umat beragama, e) untuk memelihara dan menjaga agar tidak terjadi benturan antara umat beragama, perlu diatur dengan jelas dan tegas tentang tata cara pelaksanaan penyiaran agama dan bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan dengan mengacu kepada Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979/Nomor 1 Tahun 1979; ketentuan tentang pendirian rumah ibadah yang mengacu pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 9 Tahun 2006/ Nomor: 8 Tahun 2006, dan ketentuan tentang larangan intervensi terhadap masalah-masalah intern umat beragama oleh umat agama lain.

14. Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Perguruan Tinggi; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) Perguruan Tinggi harus ditegaskan dalam Undang-Undang sebagai institusi yang berpihak kepada masyarakat yang kurang mampu dengan menghindari sifat komersialisasi Perguruan Tinggi, b) agar dihindari adanya dikhotomi antara agama dengan ilmu pengetahuan, dan menjadikan ekonomi syariah sebagai rumpun ilmu tersendiri karena telah menjadi bagian penting dalam mendukung perekonomian nasional, c) hasil penelitian wajib disebarluaskan dengan cara diseminarkan, dipublikasikan dan/atau dipatenkan oleh Perguruan Tinggi, kecuali hasil penelitian yang bersifat rahasia, mengganggu dan/atau membahayakan kepentingan umum, dan Suku Ras dan Agama (SARA) yang memicu konflik dan membahayakan kepentingan umum, dan d) menolak diselenggarakannya pendidikan tinggi di tanah air yang dilakukan Perguruan Tinggi luar negeri karena dikhawatirkan akan berdampak terhadap adanya intervensi asing ke NKRI.
15. Rancangan Peraturan Pemerintah (RPP) tentang Kedudukan Anak sebagai Pelaksana Undang-Undang Perkawinan; MUI mengusulkan hal-hal berikut: a) putusan Mahkamah Konstitusi merubah substansi Pasal 43 ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang sebelumnya menegaskan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibu dan keluarga ibunya” menjadi “memiliki hubungan keperdataan dengan ibu dan keluarga ibunya serta laki-laki yang menjadi ayahnya...” yang berpotensi bertentangan dengan ketentuan hukum Islam, b) MUI telah menetapkan fatwa tentang status anak hasil zina dan perlakuan terhadapnya, c) terkait dengan fatwa tersebut, MK melalui beberapa hakim konstitusinya memberikan penjelasan bahwa putusan MK tersebut sama sekali berniat untuk “menabrak” ketentuan hukum Islam. Akan tetapi, putusan MK dengan redaksi yang generik tersebut tetap membuka penafsiran yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum Islam. Untuk itu, MUI meminta agar Mahkamah Konstitusi

menyesuaikan keputusannya tentang pasal 43 ayat (1) undang-Undang Nomor: 1 Tahun 1974, agar sejalan dengan rasa keadilan masyarakat sebagaimana tertuang dalam fatwa MUI Nomor: 11 tahun 2012, dan d) rumusan RPP perlu disempurnakan dengan merujuk fatwa MUI Nomor: 11 tahun 2012.

16. Amandemen UUD 45; MUI mengusulkan agar UUD 45 diamandemen terutama dalam hal penerapan sistem saling kontrol dan saling mengimbangi (*checks and balances*) antarcabang kekuasaan negara, khususnya antara lembaga-lembaga negara yang memegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Sekarang ini Konstitusi belum mengatur sistem *checks and balances* untuk Mahkamah Konstitusi (MK) di mana putusan MK tidak dapat lagi dilakukan upaya hukum apapun juga. Sementara sebagai produk manusia, maka terdapat kemungkinan terbitnya putusan yang dinilai kurang tepat dan sesuai dengan nilai-nilai yang hidup di Indonesia, termasuk ajaran agama, sebagai konsekuensi logis dari eksistensi manusia yang mempunyai kelemahan dan kekhilafan. Hal ini nampak antara lain dalam putusan MK tentang Pengujian UU Perkawinan yang diajukan oleh Machicha Muchtar dan putranya beberapa waktu lalu yang telah menyebabkan seorang anak yang lahir di luar perkawinan yang tercatat oleh negara mempunyai hubungan nasab dan waris dengan ayah yang menyebabkan kelahirannya, sesuatu yang jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Atas dasar itu, MUI mendorong berbagai pihak, termasuk MPR, DPR, Presiden, ormas, LSM bidang peradilan, para pakar dan akademisi untuk mulai memikirkan adanya sistem saling kontrol dan saling mengimbangi (*checks and balances*) terhadap putusan MK. Hal ini penting dilakukan agar ke depan putusan MK tetap dapat dikontrol dan diimbangi dengan kewenangan lembaga negara lain. Untuk itu Ijtima' Ulama menggagas agar ada hak veto bersyarat Presiden dan DPR terhadap putusan MK yang dianggap kurang tepat dan sesuai oleh kedua lembaga negara tersebut. Hak veto bersyarat ini berisi kewenangan kedua lembaga negara tersebut

untuk menyatakan tidak berlakunya putusan MK yang membatalkan materi muatan UU hasil kerja DPR dan Presiden apabila Presiden dan mayoritas anggota DPR dalam jumlah minimal tertentu menyatakan penolakan atas putusan tersebut. Pendapat Presiden dan DPR ini berkonsekuensi pada “hidupnya” kembali materi muatan UU yang sebelumnya telah dibatalkan oleh MK tersebut. Inilah wujud sistem *checks and balances* antara MK dengan Presiden dan DPR. Untuk kepentingan ini, dibutuhkan perubahan (amendemen) konstitusi pada masa mendatang oleh MPR.

E. ARUS BARU EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA

Banyak pihak mengatakan bahwa dinamika tumbuh kembang ekonomi syariah di Indonesia erat terkait dengan fatwa DSN-MUI. Ia dinilai mempunyai efek berantai (multiplier effect) dalam membangun sector ekonomi syariah di Indonesia. Misalnya ketika lokakarya MUI pada tanggal 22-25 Maret 1990 mengamanatkan untuk membentuk kelompok kerja guna mendirikan Bank Islam di Indonesia; Kelompok Kerja tersebut disebut Tim Perbankan MUI. Pada tanggal 1 November 1991, tim ini menandatangani akta pendirian bank yang menggunakan sistem tanpa bunga pertama. Usaha tersebut kemudian mendapat respon positif dari pihak eksekutif dan legislatif dengan terbentuknya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang memuat aturan tentang telah dimungkinkannya kegiatan usaha perbankan dengan menggunakan prinsip syariah yang disebut dengan istilah bagi hasil (pasal 6 huruf m, dan pasal 13 huruf c).

Pada tahun yang sama Pemerintah menerbitkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil (Lembaran Negara 1992/119, dan Penjelasannya dimuat dalam Tambahan Lembaga Negara Nomor 3505). Dalam PP Nomor 72 Tahun 1992 pasal 1 tersebut, ditetapkan bahwa Bank berdasarkan prinsip bagi hasil wajib memiliki Dewan Pengawas Syariah (ayat 1) yang dibentuk atas dasar konsultasi dengan ulama (ayat 2), dan ulama yang dimaksud adalah MUI (penjelasan pasal 5 ayat 2).

Proses pembentukan regulasi yang memberikan kepastian hukum atas penerapan konsep mu'amalah syar'iyah terus berjalan. Enam tahun setelahnya terbit UU No. 10 Tahun 1998 Tentang Perubahan atas Undang-undang No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang secara jelas di dalamnya mengakomodasi *dual banking system* di Indonesia, yaitu perbankan konvensional dan perbankan syariah.

Hubungan baik yang terjalin antara Bank Indonesia dan DSN-MUI telah menghasilkan banyak Peraturan Bank Indonesia (PBI) yang *mengadopsi* dan mengharmonisasi fatwa-fatwa DSN-MUI. Sehingga dapat dikatakan bahwa penyerapan fatwa ke dalam peraturan resmi telah berlangsung dengan baik di sektor perbankan.

Hal seperti itu terjadi bukan hanya di sektor perbankan saja, namun juga terjadi di sektor-sektor lainnya, seperti sektor asuransi, pembiayaan, dan pasar modal. Di sektor asuransi Menteri Keuangan mengeluarkan Peraturan Menteri Keuangan (PMK) No. 18/PMK.010/2010 tentang Penerapan Prinsip Dasar Penyelenggaraan Usaha Asuransi dan Usaha Reasuransi Dengan Prinsip Syariah.

Sedangkan di sektor lembaga pembiayaan juga telah dikeluarkan 2 (dua) Peraturan Ketua Bapepam dan LK, yaitu No. PER-03/BL/2007 tentang Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah dan No. PER-04/BL/2007 tentang Akad-akad yang Digunakan Dalam Kegiatan Perusahaan Pembiayaan Berdasarkan Prinsip Syariah. Peraturan-peraturan yang telah dikeluarkan untuk sektor asuransi syariah dan pembiayaan syariah tentu saja berdasarkan ketentuan-ketentuan yang telah digariskan dalam fatwa-fatwa DSN-MUI yang terkait dengan sektor asuransi dan pembiayaan.

Dalam sektor pasar modal, fatwa-fatwa DSN-MUI telah terakomodasi dengan baik melalui 3 (tiga) Peraturan Bapepam dan LK, yaitu Peraturan No. IX.A.13 tentang Penerbitan Efek Syariah dan Peraturan No. IX.A.14 tentang Akad-akad Yang Digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal yang keduanya dikeluarkan pada tanggal 23 Nopember 2006 serta Peraturan No. II.K.1 tentang Kriteria dan Penerbitan Daftar Efek

Syariah yang dikeluarkan pada tanggal 31 Agustus 2007. Ketiga peraturan yang dikeluarkan oleh Bapepam dan LK tersebut secara jelas mengadopsi dua fatwa DSN-MUI, yaitu Fatwa DSN-MUI No. 20 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syariah dan Fatwa DSN-MUI No. 40 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Pasar Modal.

Konsistensi dan perjuangan keras yang dilakukan oleh para ulama agar peraturan perundangan terkait dengan ekonomi syariah menyerap dan mengakomodasi fatwa semakin dikukuhkan melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang SBSN dan UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Pasal 25 UU tentang SBSN menyatakan: *"Dalam rangka penerbitan SBSN, Menteri meminta fatwa atau pernyataan kesesuaian SBSN terhadap prinsip-prinsip syariah dari lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah"*.

Pasal tersebut kemudian dijelaskan: *"Yang dimaksud dengan 'lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa di bidang syariah' adalah Majelis Ulama Indonesia atau lembaga lain yang ditunjuk Pemerintah"*.

Pasal 26 UU tentang Perbankan Syariah menyatakan: *"(1) Kegiatan usaha sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19, Pasal 20, dan Pasal 21 dan/atau produk dan jasa syariah, wajib tunduk kepada Prinsip Syariah. (2) Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) difatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia."*

Efek berantai setelah dikeluarkannya fatwa MUI tahun 2003 tentang keharaman bunga bank juga bisa dilihat dari semakin baiknya akomodasi pemerintah terhadap perkembangan lembaga keuangan syariah. Hal ini bisa dilihat dari ditetapkannya bagian khusus di lembaga regulator yang menangani masalah ekonomi syariah, baik di Bank Indonesia melalui Direktorat Perbankan Syariah yang khusus menangani perbankan syariah, maupun di Departemen Keuangan melalui Direktorat Pembiayaan Syariah, Bapepam-LK, Biro Asuransi Syariah, Bursa Efek Indonesia (BEI), yang kesemuanya saat ini disatu atapkan di dalam Otoritas Jasa Keuangan (OJK).

Setelah terbentuknya Otoritas Jasa Keuangan (OJK) yang menyatukan semua sector keuangan di bawahnya, peraturan-peraturan yang awalnya merupakan peraturan lembaga yang terpisah, seperti BI, Menkeu, dan Bapepam-LK dalam proses diubah menjadi peraturan OJK dengan tanpa mengubah substansinya. Dalam hal belum adanya peraturan OJK yang mengganti peraturan sebelumnya, maka peraturan tersebut masih tetap berlaku dan mengikat bagi industry keuangan seperti semula.

fatwa MUI tentang Haramnya Bunga Bank jugamempunyai pengaruh kuat terhadap semakin berkembangnya industry keuangan dan bisnis syariah. Hal itu bisa dibuktikan melalui fakta statistik yang ada. Pada rentang tahun 1990 sampai dengan 1998 hanya ada satu bank syariah. Pada rentang tahun 1998 sampai dengan tahun 2002 lahir lima bank syariah. Sedangkan setelah tahun 2003 di mana fatwa MUI tentang haramnya bunga bank telah lahir, semakin banyak muncul bank syariah, baik yang berupa Unit Usaha Syariah ataupun Bank Umum Syariah. Hal yang serupa juga terjadi di sector non bank. Setelah keluarnya fatwa MUI tentang haramnya bunga bank semakin banyak lahir asuransi syariah, multifinance syariah, pasar modal syariah, dan lembaga bisnis syariah lainnya.

Hal ini semakin menunjukkan ada hubungan yang kuat sekali antara fatwa yang dikeluarkan MUI dengan terbentuknya peraturan perundang-undangan di negeri ini dan dinamika tumbuh kembang sector ekonomi syariah di Indonesia.

Disadari atau tidak, Indonesia merupakan pasar potensial bagi tumbuh kembangnya ekonomi syariah. Kondisi perekonomian Indonesia juga dinilai bagus. Gross Domestic Product (GDP) Indonesia diproyeksikan masuk lima besar dunia. Dan penduduk Indonesia yang berjumlah lebih dari 220 juta, sekitar 90 persennya memeluk agama Islam. Kelas menengah muslim mengalami peningkatan. Hal tersebut menjadi pasar potensial bagi ekonomi syariah, khususnya lembaga keuangan dan bisnis syariah.

Upaya untuk terus menggelindingkan dan memperbesar sektor ekonomi syariah di Indonesia tidaklah mudah dan tidak murah. Upaya perintisan dan pemantapan fondasi sudah dilakukan dengan baik. Sektor ekonomi syariah sudah memiliki pijakan kuat, baik dari sisi regulasi, fatwa terkait produk, jasa dan akad, infrastruktur lembaga keuangan dan bisnis syariah, sumber daya insani, dan masyarakat madani yang mengadvokasi akselerasi pertumbuhan ekonomi syariah.

Kendala-kendala yang selama ini menjadi penghambat tumbuh kembangnya ekonomi syariah berangsur-angsur sudah mulai dikikis. Misalnya kendala permodalan, masyarakat madani terus mendorong pemerintah untuk masuk lebih jauh ke sektor ekonomi syariah, misalnya dengan menambah dan memperbesar porsi BUMN untuk diubah dengan sistem syariah. Sukuk yang dikeluarkan oleh negara dapat menjadi acuan sukses story bahwa masyarakat akan semakin percaya diri kalau negara mau menjamin dan serius menggarap sektor ekonomi syariah. Sukuk negara di Indonesia saat ini menjadi yang terbesar di dunia. Hal ini sekaligus menjadi pertanda bahwa jika pemerintah menunjukkan kesungguhan dan keberpihakannya maka akan dapat mengikis kendala kepercayaan yang selama ini masih menjadi hambatan.

Kendala lainnya berupa belum kompetitifnya lembaga keuangan dan bisnis syariah dalam memberikan pelayanan kepada nasabah dibandingkan dengan lembaga keuangan konvensional. Kendala ini juga mulai terurai. Meskipun kemudahan yang diberikan lembaga keuangan konvensional masih belum tertandingi, namun langkah-langkah yang disusun oleh LKS dan LBS sudah mulai mengikis kesenjangan tersebut. Fasilitas dan kemudahan yang diberikan LKS dan LBS agar lebih kompetitif dalam memberikan pelayanan kepada nasabah saat ini sudah mulai tertata dengan baik.

Kendala lainnya terkait sumber daya insani yang mumpuni, yang bukan hanya terampil dan cakap terhadap teknis ekonomi tapi juga menguasai dan memahami prinsip-prinsip normatif ekonomi syariah, juga sudah mulai menampakkan hasil yang menggembirakan. Peran perguruan

tinggi dan universitas sangat penting untuk memenuhi kekurangan SDM dimaksud.

Kendala terkait dengan peraturan perundangan yang selama ini menjadi batu sandungan *Alhamdulillah* semakin bisa diminimalisir seiring dengan mulai tumbuhnya kesungguhan dari pemerintah untuk memberikan fasilitas yang sama bagi tumbuh-kembangnya ekonomi syariah. Pemerintah terus didorong untuk semakin menampakkan keberpihakannya pada sektor ekonomi syariah ini sehingga dapat menciptakan iklim berinvestasi yang menguntungkan dalam sektor keuangan syariah.

Pemerintah telah mulai menunjukkan kebijakan yang jelas terkait dengan pengembangan ekonomi syariah. Pemerintah telah mulai mencanangkan perlunya percepatan pertumbuhan dan perkembangan dalam sektor ini. Pemerintah juga intensif membenahi beberapa peraturan perundangan yang dinilai menjadi faktor penghambat kebijakan percepatan tersebut. Terakhir dengan hadirnya Komite Nasional Keuangan Syariah (KNKS) diharapkan dapat menjadi era baru dalam perkembangan ekonomi syariah di Indonesia. KNKS yang langsung diketuai oleh Presiden diharapkan dapat mengurai hambatan kebijakan dalam mengembangkan ekonomi syariah di Indonesia.

Presiden juga telah mencanangkan Jakarta sebagai Pusat Keuangan Syariah Dunia. Tentu saja hal-hal terkait dengan pencapaian pencanangan tersebut, baik terkait dengan peraturan ataupun kebijakan lainnya, saat ini sedang dilakukan pembenahan-pembenahan. Bukan hanya sektor keuangan syariah saja yang dilakukan pembenahan, tapi juga sektor bisnis dan wisata syariah.

Belum lama pemerintah bersama MUI juga telah mencanangkan era baru ekonomi di Indonesia, di mana sebelumnya lebih banyak menggunakan pendekatan top down, dari atas ke bawah, maka di waktu mendatang akan diperbesar pendekatan dari bawah ke atas (*bottom up*). Ke depan ekonomi nasional harus ditopang oleh ekonomi umat, bukan seperti sebelumnya yang hanya ditopang oleh segelintir konglomerat.

Apabila komitmen pemerintah ini dapat berjalan dengan mulus, maka dapat dipastikan Indonesia dapat menjadi pasar ekonomi syariah yang betul-betul mempunyai prospek cerah, karena selain Indonesia menjadi potensial market karena jumlah penduduknya yang mayoritas muslim, juga karena ekonomi syariah memberikan manfaat ekonomi (*economic benefit*) bagi para pelakunya.

Wallahu a'lam

Daftar Pustaka

- Abduh, Isa. t.th. *Bunuk bila Fawa'id*. Mesir: Dar al-I'tisham.
- Abod, Syekh Ghazali Syaekh dkk. (ed.). 1992. *An Introduction to Islamic Finance*. Kuala Lumpur: Quill Publishers.
- Abu Zahrah, Muhammad. 1970. *Buhuts fî al-Ribâ*. Mesir: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyah.
- Ahmad, Amrullah (Ketua Tim). 1994. *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia: Sebuah Kenangan 65 Tahun Prof. Dr. H. Busthaul Arifin, SH*. Jakarta: PP IKAHA.
- Ahmad, Ausaf, dan Kazim Raja Awan (ed.). 1992. *Lectures on Islamic Economics*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Ali, Fakhri, dan Bachtiar Effendi. 1985. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Amin, KH Ma'ruf. 2011. *Era Baru Ekonomi Islam di Indonesia: dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam*. Jakarta: eLSAS.
- Anonimous. 1990. *Mawsu'at al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Jumhuriyyat al-Mishr al-'Arabiyyah.
- Anonimous. 2009. *Ijma' Ulama: Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia Tahun 2009*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Anonimous. 2012. *Ijma' Ulama Indonesia Tahun 2012: Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia IV Tahun 2012*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Anwar, M. Syaif'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim pada Masa Orde Baru*. Jakarta: Paramadina,

- Arief, Mohammad (ed.). 1982. *Monetary and Fiscal Economics of Islam*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University.
- Asshiddiqie, Jimly. 2007. "Pembangunan Sistem Hukum Nasional: Hukum Islam dan Integrasi Pendidikan Hukum," Orasi Ilmiah Dies Natalis ke-39 UIN Sunan Gunung Djati Bandung, pada tanggal 9 April 2007.
- Basyir, Ahmad Azhar. 1983. *Hukum Islam tentang Riba, Utang-Piutang, dan Gadai*. Bandung: PT al-Ma'arif.
- Coulson, N. J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Coulson, N. J. 1991. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fatwa DSN-MUI Nomor: 11/DSN-MUI/IV/ 2001 tentang Kafalah.
- Fatwa DSN-MUI Nomor: 20/DSN-MUI/IV/ 2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Reksadana Syariah.
- Fatwa DSN-MUI Nomor: 34/DSN-MUI/IX/ 2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah.
- Fatwa DSN-MUI Nomor: 34/DSN-MUI/IX/ 2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah.
- Fatwa DSN-MUI Nomor: 83/DSN-MUI/VI/2012 tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Jasa Perjalanan Umrah.
- Faydh Allah, Muhammad Fauzi. 1977. *Al-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Jami'ah Damaskus.
- Fayumi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ali al-Muqri, al-. t.th. *Al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi 'i*. Beirut: Maktabah al-Ilmiyah.
- Haq, Irfan Ul. 1996. *Economic Doctrines of Islam: A Study of Doctrines of Islam and Their Implications for Poverty, Employment, and Economic Growth*. USA: International Institute of Islamic Thought.

- Harani, Syaikh al-Islam Taqiy al-Din Ahmad Ibn Taimiah, al-. 2006. *Majmu'at al-Fatawa*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Hariyani, Iswi, dan Serfianto DP. 2010. *Buku Pintar Hukum Bisnis Pasar Modal*. Jakarta: Visimedia.
- Hassan, A. 1988. *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*. Bandung: CV Diponegoro.
- Ibn Nujaim, Zainal Abidin Ibn Ibrahim. 1968. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir 'ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu'man*. Kairo: Mu'assasah al-Risalah.
- Makki, Abi al-Faydh Muhammad Yasin Ibn Isa al-Fadani, al-. 1996. *Al-Qawa'id al-Janiyah Hasiyah al-Mawahib al-Suniyah 'ala al-Fawa'id al-Bahiyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Masyhuri, KH Abdul Aziz. 1977. *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdhatul Ulama*. Surabaya: PP Rabithah Ma'ahidil Islamiyah dan Dinamika Press.
- Metwally, M. M. t.th. *Principles of Islamic Economics*. Australia: Departement of Economics University of Wollongong.
- Mudzhar, M. Atho. 1992. "Penerapan Pendekatan Sejarah Sosial dalam Hukum Islam", makalah disampaikan dalam acara diskusi yang diselenggarakan oleh Pusat Pengkajian Unisba, di Bandung pada tanggal 8 Januari 1992.
- Mudzhar, M. Atho. 2012. "KH Ma'ruf Amin: Seorang Ulama yang Cemerlang dalam Ilmu Hukum Ekonomi Syariah dan Motor Penggerak Ekonomi Syariah di Indonesia." Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- MUI Pusat. 2003. *Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia tentang Fatwa Bunga (Interest/Fa'idah), Terorisme, dan Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah*, Jakarta, 16 Dember 2003.
- Musa, Kamil. 1989. *Al-Madkhal ila al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

- Nadawi, Ali Ahmad, al-. 1994. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: Mafhumuha, Nasy'atuha, Tathawwuruha, Dirasat Mu'alifatih, Adillatuhu, Mumimmatuha, Tathbiquha*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Nadawi, Ali Ahmad, al-. 1999. *Mausu'ah al-Qawaid wa al-Dhawabith al-Fiqhiyyah*. tt.: Dar Alam al-Ma'rifah.
- Panggabean, Henry Pandapotan. 2008. *Peranan Mahkamah Agung Melalui Putusan-Putusan Hukum Perikatan*. Bandung: PT Alumni.
- PB Mathla'ul Anwar. 1985. *Keputusan-Keputusan Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar*. Jakarta: Sekretariat PB Mathla'ul Anwar.
- Peraturan Mahkamah Agung Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.
- PP Muhammadiyah. t.th. *Himpunan Putusan Tarjih*. Yogyakarta: Pengurus Pusat Muhammadiyah: Majlis Tarjih.
- Qardhawi, Yusuf, al-. 1993. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Qurafi, Syihab al-Din Abu al-'Abbas Ibn Idris, al-. 1973. *Syarh Tanqih al-Fushul fi Ikhtishar al-Mahshul fi al-Ushul*. Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah.
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). 1994. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Rahardjo, Satjipto. 2000. *Ilmu Hukum*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.
- Ramadhan, Athiyah Adlan Athiyah. 2007. *Mausu'at al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Munazhzhamah li al-Mu'amalat al-Maliyah al-Islamiyyah wa Dauruha fi Tawjih al-Nazhm al-Mu'ashirah*. Iskandariyah: Dar al-Aiman.
- Razi, Fakhr al-Din Muhammad Ibn Husain, al-. 1988. *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

- Sadr, Muhammad Baqer, dan Ayatullah Sayyid Mahmud Taleghani. 1991. *Islamic Economics: Contemporary Ulama Perspective*. Kuala Lumpur: Iqra'.
- Sam, H.M. Ichwan dkk (Tim Penyunting). 2011. *Tanya Jawab Seputar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: DSN-MUI.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Soekanto, Soerjono. 1987. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Soemardjan, Tjun (ed.). 1994. *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Sufyani, Abir Muhammad, al-. 1988. *Al-Tsabat wa al-Syumul fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Makah: Maktabah al-Manarah.
- Suyuthi, Jalal al-Din Ibn Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, al-. 1987. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Syaukani, Muhammad Ibn Isma'il, al-. 1347 H. *Nail al-Authar Syarh Muntaqa al-Akhbar min Ahadits Sayyid al-Akhbar*. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.
- Syaukani, Muhammad Ibn Ali Ibn Ahmad, al-. 1992. *Irsyad al-Fuhul*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Suma, H. Muhammad Amin. 2012. "KH Ma'ruf Amin: Menimbang Pemikiran, Peran dan Jasa KH Ma'ruf Amin dalam Penggalan dan Penerapan Hukum Ekonomi Syariah di Negara Hukum Indonesia." Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Syadzali, Munawir. 1994. *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa ini*. Jakarta: UI-Press.

- Taizir, Aswita. 1994. *Muhammad Abduh and The Reformation of Islamic Law*. Canada: Mc Gill University.
- Usman, Marzuki, dkk. 1997. *Bungai Rampai Reksadana*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Utrecht, E. 1959. *Pengantar dalam Hukum Indonesia*. Djakarta: PT Penerbit dan Balai Buku Ichtiar.
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Zainal Abidin Ibn Ibrahim Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazha'ir 'ala Madzhab Abi Hanifah al-Nu'man* (Kairo: Mu'assasah al-Risalah. 1968), hlm. 66.
- Zuhaili, Wahbah, al-. 1984. *Al-Fiqh al-Islami bi al-Adillah*. Beirut: Dar al-Fikr.

RIWAYAT HIDUP

K.H. Ma'ruf Amin adalah satu ulama yang cukup akrab bagi masyarakat Muslim Indonesia. Beliau adalah salah seorang ulama yang kerap menjadi rujukan penyelesaian berbagai masalah agama yang sedang hangat dibicarakan. Beliau sangat menguasai ilmu Agama Islam dan merupakan Ulama yang multitalenta.

K.H. Ma'ruf Amin adalah seorang ulama besar yang dimiliki bangsa ini. Beliau dilahirkan di Tangerang Banten, pada tanggal 11 Maret 1943. Beliau bersama sang isteri, Wury Estu Handayani, sekarang tinggal di Jl. Deli, Lorong 27, Koja, Jakarta Utara.

K.H. Ma'ruf Amin memulai pendidikannya di Sekolah Rakyat sekaligus Madrasah Ibtidaiyyah di Tangerang yang diselesaikan pada tahun 1955. Kemudian, beliau meneruskan pendidikannya di Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur sampai 1961. Pendidikan formal beliau terakhir adalah Fakultas Ushuluddin Universitas Ibnu Chaldun Bogor yang dituntaskannya pada tahun 1967. Sebagai salah satu penghargaan atas peran dan karya besarnya bagi bangsa dan negara. K.H. Ma'ruf Amin memperoleh gelar Doktor Kehormatan dalam bidang Ilmu Hukum Ekonomi Syariah dari UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tanggal 5 Mei 2012. Selain itu, Beliau juga pernah mendapatkan Tanda Kehormatan Bintang Mahaputra Adipradana, berdasarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 65/TK/2014, di Jakarta, pada tanggal 11 Agustus 2014.

K.H. Ma'ruf Amin ini termasuk salah satu cicit dari ulama besar, Syaikh Nawawi al-Bantani. Syaikh Nawawi al-Bantani adalah ulama asli Indonesia yang sangat disegani keilmuannya di dunia internasional, terutama di Mekkah. Syaikh Nawawi al-Bantani juga merupakan salah satu Imam di Masjidil Haram, dan bahkan beliau memiliki julukan "Imam Nawawi

Atstsani” merujuk kepada ahli hadits Imam an-Nawawi.

KH. Ma’ruf Amin aktif sebagai seorang politisi yang memiliki karir cukup panjang. Beliau pernah menjadi anggota Dewan Pertimbangan Presiden sejak 2007 hingga sekarang. Selain itu, KH. Ma’ruf Amin juga pernah menjabat sebagai Ketua Fraksi Golongan Islam DPRD DKI Jakarta, anggota MPR-RI dari Partai Kebangkitan Bangsa, dan ketua komisi VI DPR-RI.

Bukan saja di dunia politik praktis, KH. Ma’ruf Amin juga aktif di dalam organisasi masyarakat keagamaan. Bahkan, saat ini beliau tengah mengemban amanat dan jabatan yang cukup strategis di Nahdlatul Ulama. Dalam organisasi keagamaan terbesar di dunia tersebut, KH. Ma’ruf Amin mengemban amanat sebagai Rais Amm Pengurus Besar Nahdlatul Ulama periode 2015–2020.

K.H. Ma’ruf Amin selain aktif di dalam berbagai kegiatan keagamaan dan politik, beliau juga aktif di dunia perbankan nasional. Beliau berperan sebagai Ketua Dewan Pengawas Syariah (DPS) di berbagai bank dan asuransi syariah, di antaranya di Bank Muammalat, Bank BNI Syariah, dan Bank Mega Syariah.

Karya KH. Ma’ruf Amin sangat banyak. Buku-buku beliau antara lain adalah *Prospek Cerah Perbankan Syariah* (2004), *Meluruskan Makna Jihad, mencegah terorisme* (2006), *Melawan Terorisme dengan Iman* (2007), *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (2008), *Produk Halal: Melindungi dan Menentramkan* (2010), *Harmoni dalam Keberagaman: Dinamika Relasi Agama-Negara* (2011), *Era Baru Ekonomi Islam Indonesia: Dari Fikih ke Praktek Ekonomi Islam* (2011), *Fatwa Empat Bingkai Kerukunan Nasional* (2013), dan *Pembaharuan Hukum Ekonomi Syariah* (2013).



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

www.uin-malang.ac.id